

وَمِنْ بَيِّنَاتِ حِكْمَتِهِ فَقَدْ أُخِيرَ الْكَثِيرُ

قَدْ طُبِعَ الْكِتَابُ الَّذِي يَحْيِي بِأَشْرَافِهِ مَنَاجِي حِكْمَتِهِ وَبَلَجَاتِ

المعروف باسمه

شرح الانتصارات

في الطبقات

للكلام الكامل نصير الدين الشهيد المحقق الطوسي

وَالطَّبْعَةُ الْمَلِكِيَّةُ الْمَوْجُودَةُ فِي الْمَدِينَةِ الْمَكِّيَّةِ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ هذه اشارات الى اصول وتنبيهات على جمل ليتبصر بها متبصر
ولا ينتفع بالاصح منها من تصرع عليه والتكلان على المتوفيق وانا اعيد وصيتي
واكرر التماسي ان يضمن بما يشتمل عليه هذه الاجزاء كل الظن على من لا يوحى فيه
ما اشترطه في آخر هذه الاشارات **اقول** ان هذين النوعين من الحكمة النظر
اعني الطبيعي والالهي لا يخلو عن انغلاق شديد اشتباه عظيم اذ الوهم يعرض
العقل في تأخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسائلهما معار
الآراء المتخالفة ومصادم الاهواء للتعاقب لا يردحى ان تطابق عليها اهل لها
ولا يكاد ان يتصالح عليها نوع الانسان والنظر فيها يحتاج الى مزيد تحريد
للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق النظر وانقطاع عن المشاوب
الحسية وانفصال عن الوسوسات العارضة فان من تسير له الاستبصار فيها فقد
فوت اعظمه والافقد خسر جساما صبيها لان الفائز بها مترك الى مراتب الحكماء
محققين الدين هم افاضل الناس والخاصة فيهما نازل في منازل المتفلسفة للمقلدين
الذين هم اذا نزل الخلق ولذلك وصي الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كنه
التحفظ وامر بالضمن به كل الضن وانا اسئله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطاء

والطغيان واشترط على نفسه ان لا تعرض لغيركم اعتمدها فيها اجدها فحالفها اعتقده
 فان التقرير غير الرمد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان **قال النبط**
 الاول في تجوهر الاجسام **قال الفاضل الشارح** المتبخر الطريق القواضيه واللبط
 ضراب من البسط وانما وسم ابواب المنطق بالنهر وابواب هذين العلمين
 بالنبط لان المنطق علم يتوصل به منه الى سائر العلوم فكانت ابوابه انهاجا
 وهذه مقصودة بذاتها فكانت انما طاقا والحق هو يطلق على الموضوع
 للموضوع وعلى حقيقة الشيء وذاته وتجوهر بالمعنى الاول صيرورة الشيء
 جوهر وبالمعنى الثاني تحقق حقيقته فالمراد بتجوهر الاجسام ليس المعنى هو الاول
 لانها ليست مما لا يكون جواهر فيصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق
 حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا يتجزى ام من المادة والصورة واعلم ان هذا
 النمط يشتمل على مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول
 ابتداء في تعليمه بالطبيعات التي هي اقدم الاشياء بالقياس اليها ونظم بالفلسفيا
 التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الى نفس الامر متدرجا في التعليم من مبادئ
 المحسوسات الى المحسوسات ومنها الى العقولات وكان موضوع الطبيعات الجسم
 الطبيعي المتألف من المادة والصورة فصارت مباحث المادة والصورة التي
 يلتنى عليه العلم مصادرات فيه ومساائل من الفلسفة الاولى وكانت هي
 ايضا في الفلسفة الباقية منها مبتنية على مسائل اخرى طبيعية كفي الجزء
 الذي لا يتجزى وتناهي الابداد والشيء اراد ان يبتدى بالطبيعات ايضا ولكن
 بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الى الآخر المقضية لتخير
 المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما
 اولاً ولما قصد هاترهما ان يبين ما يبتنى تلك الابحاث عليه من المسائل
 الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزى لانه
 اخر ما يدخل اليه مقاصده التي لا يبتنى على مسألة يقضى حواله اخرى
 فصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا على مباحث مختلطة من العلمين و
 قبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك على الطبيعي المعلوم وجوده

بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق وعلى التعليق وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمثل
ههنا هو الاول فانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل لشارح هذا المذکور
انما اولاً فبان الجوهر ليس جنساً لما تحته واجال بيانه على سائر كتبه واما ثانياً
فبان قابلية الابعاد ليست يفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضاً اذ هي
نسبة ما ويازم من كونها عرضاً احتياج محلها الى قابلية اخرى لها وايضاً يلزم
ان يكون الجسم متقوماً بعرض والجواب عن الاول انما البطل كون الجوهراً جنساً
في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوعه وبطل كونه جنساً وهو لا يزم
من كوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنساً وعن الثاني ان البطل
كون قابلية الابعاد فصلاً وهي ليست بفصل لانها لا تتحل على الجسم بل الفصل هو
القابل للابعاد المحمول على الجسم وهي شئ ما من شأنه قبول الابعاد فظهر انه في
هذا الترتيب مغالطتهم فاذا ان الجسم يكون اما مؤلفاً من اجسام مختلفة كالجوهر
او غير مختلفة كالسهم او مفرده او لا شك في انه قابل للانقسام فلا يخلو اما
ان يكون ثلاث الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى التقديرين
فاما ان يكون متناهية او غير متناهية قال فمهما احتمالات اربعة اولها كون الجسم
متألفاً من اجزاء لا يتجزى ومتناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدماء واكثر
المتكلمين من المحدثين وثانيها كونه متألفاً من اجزاء لا يتجزى غير متناهية
وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلى المعتزلة وثالثها كونه غير
متألف من اجزاء بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره
محمد الشهرستاني في كتاب له سماه بالمنهاج والبيانات هكذا قال الشارح في كتابه
الموسوم بالجواهر المفردة وابعها كونه غير متألف من اجزاء بالفعل لكنه
قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكماء ويريد الشيخ
ان يثبتته واما الجسم المؤلف فسيجيئ في موضعه القول فيه انشاء الله تعالى قال وهم
واشارت الى الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا الكتاب المذهب الباطل
او السؤال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له الغلط من قبل معارضة الوهم

اياه فتستتية الزاى لياطل او التوال لياطل بالوهم تميمه للسبب باسم السبب مما اوفى من
 انه ليمى الفصل المشتل على حكمه ما يجاليز في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتل
 على حكمه يكفى في اثباته بهذا الموضوع والمحمول عن اللواحق والنظر في ما سبقه
 من البراهين بالتنبية ولما اراد في هذا الفصل بطل الزاى الاول من الراحة
 المذكورة فحذر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة **فتقول** من الناس
 من يظن ان كل جسم ذو مفاصل **اقول** فقول له كل جسم ذو مفاصل
 قصبة والجسم هو الطبعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي ينفصل و
 يتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند منبتي الجرم لا يمكن ان ينفصل
 الجسم عند غيرها فتشبهها بمفاصل الحيوانات وسماها **قول** ينضم
 عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام ورعوا ان تلك الاجزاء
 لا يقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعاً ولا وهماً وفرضوا ان الواقعة منها في وسط
 الترتيب يحجب الطرفين عن التماس **اقول** ذكر للاجزاء احكاماً اربعة
 اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام يتالف منها والثالث انها لا يقبل
 الانقسام اصلاً والرابع ان الواقعة في وسط الترتيب منها يحجب الطرفين
 عن التماس وهذه احكام مسلمة من اصحاب هذا الزاى اورد الاول
 منها تقرير المذهبهم والباقية تمهيداً لما يأتى قضرم به على ما ينبغي ان فعله
 ناقضوا الاوهام وفي الحكم الثالث اشارة الى وجوه الانقسامات الممكنة
 وهي ثلثة وذلك لان الاجسام اتما ان يقبل الانفكاك والتشكل بغير كالايشاء
 الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة واما ان لا يقبل كالفلك عند الحكماء
 وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفائدة
 في ايراد الفرض ان الوهم ربما يقف امالا انه لا يقدر على استحصال ما يقسمه
 الصغرة اولا انه لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقل لا يقف
 لتعلقه بالكميات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهى وغير المتناهى والعبارة خذوا
 في النسخ مختلفة ففي بعضها هي كذا كسراً ولا قطعاً ولا وهماً وفرضوا في بعضها
 لفطة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسم

الوهمية والقرضية في موضع من الكتاب **قوله** ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان

كذلك لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه الآخر ولنه لغير واحد ولا واحد
من الطرفين يلقاه باسره **اقول** هذا ابتداء شرفه في النقض وانما احسن
من الحكم الرابع وببانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن التماسهما ان لا يلا الطرفين
او يلاقيهما وان لا قاهما فاما بالاسر ولا هذه اقسام ثلاثة والاو ينافي كونه حاجباً لهما
وايضاً يقتضي تناقض الحكم الثاني وهو تألف الاجسام من هذه الاجزاء لان التألف
لا يتصور الا بعد ملاقات الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه حاجباً لهما عن التماسهما
يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال بنفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم
للمطلوب كما سيأتي والثالث يقتضيه التجربة والشيء لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما
ان يلاقي الطرفين او يدخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فتبادر الى ذكر القسم
الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين منه شيئاً غير ما يلقاه
الآخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم يرجع بعد ذلك الى اثبات القسم الثالث
باطال تقيضه المشتمل على القسمين المتروكين اعني الاول والثاني فكان تقيضه
قولنا ليس كل واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً غير ما يلقاه الآخر وهو
يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر ثم ترك الاول لان حالته يظهر
وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقى من الاوسط شيئاً
غير ما يلقاه الآخر وهو يصدق مع عدم الملاقاة ومع الملاقات بالاسر فاما خصمه
بالذكر لانه مذهب بعضهم كما سيأتي ذكره ولانه مع حالته مستلزم
للمطلوب وانما يرجع الى اثبات القسم الثالث مع ان المناقضة قد تمت
لانه لا يريد الاقتدار على نقض مذهب الخصم بل يقصد ابطال هذا الرأي
في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع الاحتمالات وان لم يذهب

اليهما ذاهب **قوله** وانه بحيث لو وجد رجب زفيه مدخلت للوسط حتى تكون
مكانهما اوحيزهما او ما شئت فسمه واحداً الم يكن له بد من ان ينفذ فيه
اقول يريد بيان احواله حال القسم الثاني وهو القول بالمدخله ففسر اوله بالحق
المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز و

وذا الخ لان المكان عندهم قريب من مفهوم النفوذ وهو ما يعتبر عليه المتمكن
 كما لا ريب في البير ولا عتد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز عندهم فهو
 الفراغ المتوهم المشغول بالشئ الذي لو لم يشغله لكان خلاه لداخل الكونز للماء
 واما عند الشيوخ وجم من الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحياوي المماس
 للسطح الظاهر من الحوي فلما لم يكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم
 من المكان والحيز عندهم معلوما غير محتاج الى بيان اشار اليه بقوله مكانها
 وحيزها وما شئت فسمه ثلثا قش في العبارة والمعنى ان الطرف لوحظ
 محققا ان يداخل الوسط فلا بد من ان ينفذ في الوسط + **قوله** فيلحق
 غير ما لقيه والقدر الذي لقيه دون اللقاء للتمتعهم للمداخلة + **اقول**
 اي فيلحق الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ والقدر
 الذي لقيه حال المماس قبل النفوذ دون اللقاء للتمتعهم حال النفوذ المداخلة والمراد بيان
 مضايقة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن
 ان يفهم من قوله فيلحق غير ما لقيه انه يلحق حال النفوذ في الوسط قبل
 تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماس قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ
 غير ما يلقيه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي
 قسمة الوسط بثلاثة اقسام والفاضل الشارح فسر على هذا الوجه ثم طعن فيه
 بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو
 حركة ما اول وهو حال المماس ووسط وهو حال الذي بعد المماس وقبل تمام المداخلة
 واخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على ثراي نفوذ الجزء الذي لا يخرج وهو ان يكون
 الحركة متعصلا في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفى الجزء ولا يصح على
 ثراي مشتبها فان المتحرك لا يمكن ان يلاقى بالحركة الواحدة عندهم شيئا
 منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبق بحالة وملاحق باخرى فاذ
 هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصداق
 على المطلوب + **قوله** واللقاء للتمتعهم للمداخلة يوجب ان يكون ملا
 الوسط ملاقيا لآخر الطرف ملاقة الوسط له وان لا يتميز في الوضع

فلا فراغ عن لقائه فكذا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازداء حجم فان كان شيئ
 من ذلك لم يكن ما يكون عند تقاسم المدخل من الملاقاة بالاسر بل بقي
 فراغ وانقسم ما يتلاقى **اقول** ان المدخل التام يقضى ان يكون الطرف
 اللاقى للوسط بعينه المدخل اياها ملاقيا للطرف الآخر المدخل اياه فانها ملاقيا
 بالاسر يرتفع الامديان في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشيء
 بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الحسية الى احدها يكون
 بعينها اشارة الى الآخر اذ لا فراغ عن لقائه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب
 ووسط وطرف اى هذا الفرض ينقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازداء
 حجم اى ينقض الحكم الثاني ايضا فان كان شيء من ذلك اى ان كان
 احد الحكمين المذكورين صحيحا لم يكن ملاقاة بالاسر وحينا نقض الحكم
 الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجزئ المدخل ينقض الاحتكاك الثلاث
 المذكورة جميعا وتلخص هذا الكلام ان اقول بالاجزاء يستلزم القول باحد
 ثلاثة اشياء اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم
 القول باحد ثلاثة اشياء اما امتناع تالف الاجزاء منها او عدم امتيازها في
 الوضع لجزئيتها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الجزئيات والفاضل
 الشارح اورد من حجج مثبتة الجزئ معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير
 قائمة الذات وينقسم الى ما معنى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى
 ما فى الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان القسم لم يكن جميع
 موجودا لكونه غير قائم فاذا لم ينقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتجر من المسافة
 والا لا ينقسم ما فى الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى وينحل هذا الشك
 عند تحقيق اتصال المقادير على ما سيأتي **قوله** وهم واشارة من الناس
 من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية **اقول**
 يريد ابطال الاحتمال الثانى للنسب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة
 المذكورة وهو كاذب وقفا على حجج بقاء الجزئ ولم يقدر روعا على ردها اذ عفا
 لها بحكمها بان الحكم ينقسم الى انقسامات لا يتناهى لجزئهم لم يفرقوا

بين ما هو موجود في الشيء بالقول وبين ما هو موجود فيه مطلقاً فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا يتناهي فيها هو حاصل فيه بالفعل فحكموا باستتماله على ما لا يتناهي من الاجزاء صريحاً وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصله في الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم حذروا من بوجوه كثيرة في الجسم وان الكثرة انما يتالف من الاجزاء وان الواحد من حيث هو واحد لا ينقسم فاذن قد يحصل من اقوالهم مقدمة هما ان الجسم يشتمل على اشياء غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسماً فانه لا يقبل القسمة فينتج الجسم يشتمل على اشياء لا يقبل القسمة وهذا هو القول بالخبر الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصير جوابه الا ان القائلين به يقولون باجزاء متناهية وهو لا يدل ههنا الى ما لا يتناهي فهو لام كادوا ان يقولوا هذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد تناظر الفريقان فلما لزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب جوب وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناهية اتركبوا القول بالطرفة ولما لزمهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهي غير متناهية في الجسم جواز تدخل اجزائه فلما لزم هؤلاء اصحاب المذهب الاول تجزئة التجزئة القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية لخبر واحد لكون القريب ابطأ منه اتركبوا القول بسكون البطيء في بعض الزمنة حركة السريعة ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحا عند الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطرفة وتيفكاك الرحا على ما هو المشهور قال ولا يعلم ان كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد والمتناهي موجودان فيها اقوال قال الفاضل الشارح الكثرة يقع بالاشتراك على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرته والاولى من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين موجود فيهما اما للتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون موجوداً في كل كثرة لان الكثرة يقع على المجردات ايضا وان اراد به المتناهي في العدد فلا يكون موجوداً في كثرة حقيقية لانه لا يكون موجوداً في الاثنين اذ لا عدد اقل من

لكنه يكون موجوداً في كل كثرة اضافية لأن الاثنين ليست بكثرة اضافية
 فاذن ينبغي ان يحمل الكثرة على الاضافة حتى يستقيم الكلام أقول هذه مواخذة
 لفظية قليلة الفائدة اذ المقصود واضح **قال** فاذا كان كل متناه يؤول منها مؤولاً
 من احاد ليس له حجم انريد من حجم الواحد لم يكن تأليفها مفيداً للمقدار بل عسى العدد
أقول تقريره كل عدد متناه من الكثرة اذ اخذ مؤولاً فلا يخلو اما ان يكون
 ذلك المجموع انريد من حجم الواحد ^{فيكون} وهذا انقسام والشيخ اشار الى ابطال القسم
 الاول بأن التاليف على ذلك التقدير لا يكون مفيداً للمقدار وذلك لان الحجم لا يزداد
 به ثم قال بل عسى العدداً بل عساه لا يفيد العدد ايضاً ولم يقل بل العدد
 قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بأنه يفيد زيادة العدد وان لم يكن
 يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيد هاهنا لان الاجزاء اذا كان مقدراها
 مساوية المقدار الواحد منها يكون في الحيز الواحد وسر يستحيل ان يقع الامتياز بينهما
 بنفس الحجمية اول شيء من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا شيء من العوارض لانها
 متساوية بالنسبة الى جميعها واذا امتيازاً اصلاً فلا تعدد الا ان الشيخ لما لم يكن
 محتاجاً الى هذا البيان لم يخرجها لنفي والا ثبات بل بنى الامر على التجويز وأقول عدم
 الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم الامتياز في العوارض فان النقط التي هي اطراف
 انصاف اقطار الدائرة يجتمع عند المركز بحيث لا يميز في الوضع ويختلف احوالها
 العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة ويكون يتعدد بتلك الاعتبار والحق
 في ذلك ان التعدد من لواحق التباين والتباين قد يكون عقلياً او قد يكون وضعياً
 وعند المتداول يرتفع التباين الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون
 العقلي فلذلك حكم الشيخ بارتفاع التعدد على سبيل التجويز **قال** وان كان
 لكثرة متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في
 جميع الجهات حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم **أقول** هذا هو
 الثاني من القسمين المذكورين واراد ان يؤول من كثرة متناهية
 جسماً ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ان يزداد الحجم بازدياد
 الاجزاء وانما يتأتى باضافة بعض الاجزاء الى البعض في الجهات الثلاث حتى يصير للؤلؤ

طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله حتى كان حجم في كل جهة فكان جسم اي حصل
 حجم في كل جهة فحصل جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات
 الثلاث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مانع لان يدخل فيه آخر مثله قال
 الفاضل الشارح ينبغي ان يظهر في المتن لفظه وذلك بان يقال وامكنت الاضافات
 بينها وبين غيرها في جميع الجهات ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم
 الشيخ او النسخ او حذفها الشيخ لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار
 احتياج لان الحاء في قوله امكنت الاضافات بينها لا تعود الى الكثرة بل تعني الى
 الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الاحاد انما يحصل بالاضافات
 بينها في الجهات لان يفرض او التاليف الكثرة في جهة ثم يحتاج للتاليف في الجهات
 الاخرى غير تلك الكثرة وكان الفاضل الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من
 امكان الاضافات امكان النسبة بين الجسم والحاصل من الكثرة المتناهية
 وبين المقلد من غير المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله
 بعد ذلك حتى كان حجم في كل جهة فان النسبة انما يكون بعد صيورتها جسما
 لا قبلها والاصوب ان يفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الى بعض كما ذهبنا اليه واعلم
 ان الشيخ لو اقتصر على هذا القدر لكفاه في مناقضة القائلين بان كل جسم
 يتألف مما لا يتناهي وذلك لان الجسم الذي الفه قد تألف مما يتناهي لكنه لا يقنع
 بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية المقادير لا يتألف مما لا يتناهي اصله قال

كان نسبة حجمه الى حجم الذي احاده غير متناه نسبة متناه الى قدره الى متناه
 القدر **اقول** هذا قال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الى قوله

فكان جسمه والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الى ان قوله فكان
 جسمه كان نسبة حجمه الى حجمه الذي احاده الى قوله متناهى القدر قضية واحدة
 موضوعها الجسم ومحملها قضية اخرى هي قوله كان نسبة حجمه نسبة متناه
 القدر ولفظه كان رابطة والمجوع تالي للمقدم المذكور ولا ظهر ما ذكرنا
 ونقدير الكلام ان يقال ان كان حجم الاجزاء المتناهية انريد من واحد منها وحصل
 من تأليفها في الجهات جسم كان نسبة ذلك الجسم الى جسم اخر متناهى

القدر مؤلف من اجزاء غير متناهية نسبة شئ متناهى القدر الى شئ متناهى القدر
 وعلم انه لم يعتد بالنسبة بين المؤلف من الاجزاء المتناهية وبين سائر الاجسام الا
 بعد ان صير جسمًا وذلك لان النسبة لا يقعر بين ما لا يكون من نوع واحد كالجسم
 والسطح والمخط مثلاً قال لكن ان زيادة الحجم يجب ان يزداد التأليف والنظم فيكون

نسبة الاحاد المتناهية الى الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى متناه **شع**
محال اقول هذا الاستثناء لتغيضنا عن المتصلة المذكورة يريد به انتاج نقيض
 المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى لكان حجم المؤلف
 من عدد يتناهى من جملة ما لا يتناهى اما ان يزيد من حجم الواحد وليس بالزيادة
 والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة المقدار والاول ايضاً باطل لانه لو كان حقاً لكان
 نسبة حجم الجسم المؤلف من عدد يتناهى في الاجزاء الثلث الى حجم الجسم المؤلف
 مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لكنها كنسبة الاجزاء الى الاجزاء فنسبة
 متناه الى متناه كنسبة غير متناه الى متناه وهذا خلف محال فليس
 الاول حقاً واذا بطل القيد بان بطل المقدم وهو كون الجسم مؤلفاً مما لا يتناهى

قوله ليس اذا اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً من مفاصل

غير متناهية وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الى ما لا ينقصر

فقد اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداد مفاصل **اقول** لما ثبت

امتناع كون الجسم مؤلفاً من اجزاء لا يتجزى سواء كانت متناهية او غير متناهية

ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت ان بعض

الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلاً للانقسام وهذا هو المطلوب في هذا الفصل

وسماه تنبيه لعدم الاحتياج فيه الى برهان نريد على ما تقدم وانما اورد القضية

الاولى مهمة وهي ان الجسم لا يجوز ان يكون مؤلفاً ولم يقل كل جسم لان

الثابت بالبرهان في الفصل الثاني هو ان الاجسام المتناهية الابعاد لا يجوز

ان يكون متألفة مما لا يتناهى فقط ولوجاز وجود جسم غير متناه القدر كجار

وقوع مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد

لم يحكم بذلك كلياً ولم يحكم ايضا جزئياً لئلا يؤول كذب كلية فاهملها وسيصير الحكم

بعد بيان امتناع وجود جسم غير متناهى القدر كلياً قال الفاضل الشارح انه قال
 في القضية الاولى لا يجب ان يكون الذى هو فى قوة قولنا يجب ان لا يكون وفى الثانية
 ليس يجب ان يكون وذلك لان تركيب الجسم من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون
 ومن المتناهية ممكن ان لا يكون فلا جرم حكم فى الاولى بالامتناع وفى الثانية
 بالامكان العام اقول انه لم يقل فى الثانية لا يجب تركيب الجسم من اجزاء غير
 متناهية مطلقاً بل قال لا يجب تركيبه من الاجزاء المتناهية التى لا يتجزئ ويدل
 عليه قوله الى ما انفصل وقد بان امتناع تركيبه منها فكان الواجب اذن ان يقول
 فى هذا القسم ايضاً يجب ان لا يكون فالصواب ان يقال انه لما قال فى الفصل الثانى
 ومن الناس من يكاد يقول بهذا التأليف فكما يه قال ومن الناس من يجبوز
 هذا التأليف ثم لما ابطله اوردهمنا نقض ذلك وهو الحكم بانه لا يجب ولما
 قال فى الفصل الاول من الناس من يظن انه كل جسم ذو مفاصل اى يزعم انه يجب
 فلما ابطله اوردهمنا نقضه وهو الحكم بانه لا يجب وبالحجة فالقضية الاولى مهيأة
 كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم فى قوة قولنا
 ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل للازم منها جزئياً وهو قوله فقد
 اوجب امكان وجود جسم وذلك بكيفية يجب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح
 عليه سوا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التى لا يتناهى بالفعل يقتضى
 الحكم بوجود جسم لا يكون لا متناه مفاصل على سبيل الوجوب فلم قال الشيخ
 فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان
 هذا الامكان محتمل ان يكون عاماً وايضاً ان كان خاصاً فقوله صحيح وذلك
 لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس
 بواجب ولا ممتنع فاذن ليس فى الوجود جسم معين يجب ان يكون عليه المفاصل
 الا لما نخرجى كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم
 مركباً عن الاجزاء لمزمه امكان كونه غير مركب لذلك ذكر الامكان وقال بل هو
 نفسه كما هو عند المحققين **اقول** نحن نحكم باتصال الجسم وثبات المفاصل على
 ما ذهب اليه الفرقان امر متقلى غير محسوس فلما ابطال ذلك صح كون الجسم متصلاً فى

نفس الامر كما هو عند الحسن **قوله** لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلاً
للا انفصال ووقوع للفواصل فيه اما بقاء وقطع واما باختلاف عرضين قابلين
فيه كما في البلقة واما بوجه وفرض ان امتنع الفاصل بسبب **اقول**
اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون
قابلاً للانفصال لما مر في الفصل الاول اسباب وقوع للفواصل لا يخلو عن الثلثة المذكورة
في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون مؤدياً الى الافراق او لا يكون والثاني يكون
اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفاصل والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين
ومثال الثالث ما بالوهم **تدنيب** ليس اذا لم يكن تاليف من احاد لا قبل القسمة
وجب ان يكون احد وجوه هذه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الى غير النهاية
وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب وللمستبصر يرشده القدر الذي نورده
اقول لما ابطال احتمالين من الاربع المذكورة بقي ان الحق احد الاخرين فاشترك
ههنا الى بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما
الوهمية لا يقف الى غير النهاية ولعين الراية الذي هو مذهب الجوهري **الحكمة**
ووجوه القسمة هي الثلثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان
المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمى الفصل تدنيباً
لان هذا الحكم فرع على ما تقدم قوله وهذا باب اي مسألة الجرح الذي
لا يتجربى وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام
فيها والمستبصر يرشده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب في بعض النسخ
القدر الذي اوردناه **قوله تنبيه** انك ستعلم ايضا ما علمته من حال
احتمال المقادير قسمة غير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة
ايضا كذلك وانه لا يتألف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان **اقول**
قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل بنفسه قابل للقسمة الى غير
النهاية ولنزم من ذلك كون الملائكة القائمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي
الذي يدل على مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدله اشكاله
ايضا كذلك ولنزم من ذلك كون السطوح التي بها ينتهي الاجسام بالخطوط التي

ينتهي السطح ايضاً كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط
يعني مقادير فالشيء ينبثق على جميع ذلك تعريضاً بقوله من حال احتمال المقادير
اذ لم يقبل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحاً لانه لم يبين وجودها بعد
فمنه ان حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات
القارة وذلك لتقابلهما في العقل فان الحركة في مسافة ينقسم بانقسامها
وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فان لا حركة مؤلفة من اجزاء لا يتجزئ
ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الى ماضٍ ومستقبل
وحال لا تصح في الحال حدث مشترك هو نهاية الماضى وبداية المستقبل والحدود
المشتركة بين المقادير لا يكون اجزاء لها والا لكان التخصيف تشليشاً
بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة
على اثبات النجى قال اشارة قد علمت ان للجسم مقدراً تخيلاً متصلاً **اقول**
المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولى للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية
وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي يتناول الجسم والسطح والخط والنقطة
اسم لخشوع ما بين السطوح وللامر الذي يقابله رقة القوام فالتخيل يدل بالاشتراك
على ما هو وحشوي بين السطوح وهو فصل الجسم التعليمي وعلى ما يقابل الرقة
من الاجسام ولما مراد بهذا المعنى الاول والاتصال يدل على معنيين احدهما
صفة لشيء لا يقياسه الى غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء
يشارك في الحدود والمتصل بهذا المعنى يطلق على فصل الكم وعلى الصورة الجسمية
المستزمنة للجسم التعليمي وقد يقال للجسم التعليمي عندما يطلق المتصل على
الصورة الجسمية اتصال ايضاً وقد يقال لهذه الصورة ايضاً اتصال وامتداد بالزمان
ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة للشيء بقيامه الى غيره
وهو ايضاً بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار آخر ويقال لذلك
المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعنى والثاني كون الجسم بحيث يتحرك
بحركة جسم آخر يقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعنى والاسم
كان بحسب اللغة الذي بالقياس الى الغير فنقل بحسب الاصطلاح الى

الاول ولما تقر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدراً الخيئاً متصلاً لا ينبغي ان يحل
 على اللغوى مثلاً يتكرر المتصل والشيخ على ما هو فصل الجسم التعليمي والمتصل على
 ما هو فصل الكم المتصل وحركيكون المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية
 متصلة فخيئة وانما قدم الشيخ لانه اعرف فان القائلين بالجزء يعترفون بثنائية
 الجسم ولا يعترفون باتصاله وتقدير الاعرف في الاقوال الشارحة اولى والمقدار
 الشيخ المتصل اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لانه يتبدل
 في الجسم الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي يحبل قارة كره مكعباً مثلاً هو امر
 عارض للجسم ويكون معنى قول الشيخ قد علمت ان الجسم الطبيعي شيئاً
 هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي غير
 مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلاً في نفسه
 كما هو عند المحس وكان كونه ذاك كمية وذات ثنائية امر ايئناً غير متنازع فيه
 ولا يحتاج الى برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذاك كمية
 وذات ثنائية واتصال هو كونه ذاك جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت
 ذلك الجسم فان قيل يمتنع ان الجسمية شئ مغاير لهذه الامور فانه
 ما لم يعرف مغاير اتصاله لم يمكن اثباتها له قلنا كونه هو جوارح الا في موضوع
 اعني جوهرية او ضح شئ له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيئاً من
 شأنه ان يكون ذاك جسم تعليمي امر غير جوهرية وهو فصله الذي يتحصل به
 جوهرية قوله وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك اقول الانفصال
 اعم من الانفكاك كما ذكره قال الفاضل المشرح احتراز بلفظة قد المفيدة لجزئية
 الحكم من الافلاك واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض له الانفصال بالحد
 معانيه اعني الوهمية ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان على ما ينبغي بيان
 بالصواب ان يقال جعل الحكم جزئياً لان بعض الاجسام كالفلكيات وغيرها غير مفصل
 لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال الخارجية فيه والعدم
 اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول جميع الانفصالات
 الممكنة فيه على ما مر قال وتعلم ان للتصل بذات غير المقابل للاتصال والانفصال

قبول لا يكون هو بعينه الموصوف بالامر من جميعاً **قول** يريد بالمتصل بذاته
 ههنا الصورة الجسمية وهي التي من شأنها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها
 بحيث يلزمها الجسم التعليبي فهي ذلك الامتداد الذي هو في الشئ محال كونها
 كذا ومكعباً ومشكلاً بآثار الاشكال والدليل على ان اسم المتصل قد يطلق على هذه
 الصورة قول الشيخ في الشفاء في فصل في ان هذه المقادير اعراض بهذه المعاني
 ما الجسم الذي هو لكونه مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعنى الصورة
 ولو حصل المتصل بذاته ههنا على الجسم التعليبي الذي هو المقدار لكان البرهان
 على اثبات الحيوان بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد بالقابل للاتصال الانفصال
 الحيوان وانما قيد المتصل بالذات لان المادة ايضاً متصلة ولكن بغيرها
 اعني بالصورة وانما قيد القابل للاتصال والانفصال بقوله قبول لا يكون
 هو بعينه للموصوف بالامر لان لمقابل للاتصال والانفصال بقوله بالحقبة
 ومن حيث المعنى الذي يقبلها ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهولاء
 لا غير ويقال بالمجاز ومن حيث اللف الذي يطرق عليه احدهما فينتفي
 بطرياقه فلا يكون موصوفاً بالطاري كالصورة التي يتعدم هويتها الاتصالية
 عند طريان الانفصال فلا يكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان الاتصال
 لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الانفصال لكان الشئ قابلاً لعدمه
 وان قبل الاتصال لكان الشئ قابلاً لنفسه **قال** فاذا ن قوة هذا القبول غير جوي
 للقبول بالفعل وغير هيئته وصورته **اقول** قوة الشئ بمعنى امكان
 وجوده وامكان وجوده ووجوده متقابلاً فالغايرة بين قوة الانفصال قبل
 وجوده اي في حال الاتصال وبين وجود الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة
 والموصوف بتلك القوة ليس هو الاتصال على ما سبق فهو شئ عنيد
 الاتصال قابل للاتصال والانفصال وهو الحيوان والمقبول ههنا هو الصورة
 الجسمية وهيئة الشكل التابع لوجودها وصورة الجسم التعليبي اللازم
 لها فانه كالصورة للصورة الجسمية وهذا يدل ايضاً على ان الشيخ اسماً
 المراد بالمتصل بذاته الصورة الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح

قوله فاذن قوة هذا القبول غير وجوب القبول نتيجة قياس مذكور بالقوة
 وذلك انه ذكر ان بعض الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يصح ان اليه
 وكلما يحدث له الانفصال فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل
 ما هو حاصلة قبل شيء فهو غير ذلك الشيء حتى ينتج فاذن قوة قبول الشيء غير
 وجوب ذلك القبول وانما اقتصر على المقدمة الاولى لوضوح الباقيين ثم قال
 وثبات المادة لا يمكن الا لهذه النتيجة لاننا قلنا الجسم المتصل قد يضر
 له الانفصال ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شيء اخر
 كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شأنه ان يتصل والا فهو العدم
 لا يستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة قبول الانفصال لنفس
 الانفصال بتلك المقدامات ثم بيان انها شبيهة بانها من الامور الضافية التي
 يستدعي محلا حتى اذا بينا ان ذلك المحل ليس هو الاتصال ثبت شيء اخر هو
 الحيواني واقول في هذا الكلام موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما
 صرافة فهي ليست محلا ثابتة كالملكات والانفصال لما كان عدم الاتصال
 عما من شأنه ان يتصل على ما قال فقد ثبت محله وهو الذي من شأنه ان يتصل
 ولحق ان مراد الشيخ من ذكر مغايرة قوة الانفصال للانفصال في كلامه
 هو ادخال ما لا يتصل بالفعل في الاحتياج الى القابل ليكون الوجود كلياً
 وايضا التنبيه على وجود القابل للانفصال قبل طرأته وبعده اذ لا يجدان
 بوجه الاستدلال بوجود الانفصال على وجود القابل له فيظن انه انما يحدث
 حال الاحتياج الذية من غير ان يستتر وجوده **قال** وتلك القوة لغير ما هو

ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال يعدم ويوجد غير وعنده عود
 الانفصال يعود مثله متجدداً **اقول** المتصل بذاته ما دام موجوداً
 الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرأ الانفصال زال ذلك الاتصال ^{حذف}
 للمتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث اتصال اخر انما يتصل ^{حذف} متصلان اخران
 بحسبهما فهو عند الانفصال قد عدم ووجد غير وعنده عود الانفصال يعود
 مثله متجدداً ولا يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشيء

الذي فيه قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعاً غير المتصل بذاته وهو الهوى
وتلخيص هذا البيان ان يقول لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه
قابل للانفصال حال كونه متصلاً فحقه قبول الانفصال حال اتصاله حال الاتصال
ونفس الاتصال ليس بقابلة للانفصال على وجه يكون حال كونها اتصالاً
موصوفاً بالانفصال فاذن للجسم شيء غير الاتصال به يقوى على قبول
الانفصال وهو الذي ينفصل ويتصل مرة بعد اخرى فهو الهوى واعلم ان الاهم
في هذا الباب ان يعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال عرضين متعاضدين
على شيء واحد هو موضوع علم وهو الجسم كما سبق الى او هام المشككين
في وجود المادة وذلك لان ذلك الشيء يجب ان يكون في ذاته غير متصل
ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعاً للاتصال والانفصال فهو لا يكون
من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد فلا يكون جسماً البتة بل هو
السمي بالمادة ولا بد من انضياض شيء ما متصل بذاته اليه حتى يصير جسماً
فذلك الشيء هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو في نفسه متصل وقابل
للا انفصال والذين يجعلون المتصل عرضاً على الاطلاق ينسبون ان كون الجسم متصلاً
في نفسه امره اقل مقوم للجسم والحى هو لا يتقوم بالعرض ولا يضرب في ان يعلم ان الواحد
الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا تعرضان للمادة الابدان شخصها المستفاد
من الصورة لتوقف على احوال الشبه المبينة على اتصاف المادة بالوحدة
او التعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية
بعد وحدتها مقتضياً لانعدامها وهي جاً الى مادة تيجاد في الحالين لكان
تعدد المادة بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضياً لانعدام المادة الاولى
وهي جاً الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك لان المادة
الموجودة في الحالين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل انما تصف بهما
عند تعاكس لصوره والفاضل الشارح عارض الشيخ بأقامة حجة على نفى
الهوى وهي ان الهوى على تقدير ثبوتها ان كان متخيلة فاما على سبيل
الاستقلال فاذن كان حلول الجسمية فيها جميعاً للثلاثين وايضاً لم يكن هي

بالمحلية اولى من الجسمية وايضا احتاجت الى هبوط اخرى وما على سبيل النتيجة
 فان كانت صفة الجسمية ولم يكن الجسمية حالة فيها وان لم يمكن متخيلة استحالة
 حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبداهة وهذه الجهة غير شاملة على اجسام
 متخيلة فان ما لا يتخير على سبيل الحلول في الغير لا يجب ان يكون متخيلا بالانفراد
 بل ربما يتخير بشرط حلول الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة لذلك الغير
قوله وهم وتنبيه وعليك تقول ان هذا ان لزم فاما يلزم فيما يقبل الفاك
 والتفصيل وليس كل جسم فيما احسب كذلك **اقول** هذا هو الوهم
 وتقريره ان يقال انكم استدلتم بامكان وجود الانفكاك والانفصال
 بالفعل في بعض الاجسام على كونه مقارن لقابل وذلك لا يقتضى وجوب
 كون جميع الاجسام مقارنة للقابل فان منها ما لا يقبل الفاك والتفصيل
 بالفعل كالفلك وغيره من الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا بحسب الوهم
قوله فان خطر هذا بآلتي فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة
اقول هذا هو التنبيه المنزلة لذلك الوهم وهو يتذكر مفهومه من الامتداد
 الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا يبقى هويتها الامتدادية
 عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم يتذكر كون كل ذي حجم يحجب سطه
 طرفيه طرفه من الملاقاة واجبا لقبول الانفصال ولو في الوهم فان مع استحالة
 وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد يمتنع الحكم بكون شئ من الاجسام غير مقارن
 لما يقبل الفصل والوصل العارضين في الوجود والوهم وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى
 ولتعلقها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وبعضها عنصر ما يجري مجراة
 واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يؤخذ من حيث هو كلي جنسا كان
 اوفيا وقد يمكن ان يؤخذ من حيث هو خاص وجزئي وقد يمكن ان يؤخذ
 من غير اعتبار شئ من ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النسخة الاولى وانما يكون
 اذا اخذ موجبة في الخارج ولا شك في وجوهه فالشئ اخذ كذلك اشارة اليه
 بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة يطلق على ما هو كذلك كما مر لا شك في انه
 من حيث هو طبيعة شئ واحد في نفسه مغاير لساير الطبيع **قوله** وما لا من الغنى

عن القابل والحاجة اليه متشابهة **اقول** وظلني لان الشيء المأخوذ من حيث هو
لا يمكن ان يختلف الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف
لكونه مأخوذا مع امور يقتضي الاختلاف **قوله** واذا عرف بعض احوالها جلتها
الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه ولو كانت
طبيعتها طبيعة ما يقوم بل انه بحيث كانت لها ذات كان لها تلك الطبيعة
اقول اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طرياق الانفصال عليها وامتناع
وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل يقوم تلك الطبيعة فيه
عرف انها محتاجة الى القابل حيث كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية
عن القابل لكانت مستغنية حيث كانت **قوله** لانها طبيعة نوعية
محصلة تختلف بالتأرجحات عنها دون الفصول **اقول** قد بينا ان الطبيعة
يكون بائني الاعتبار مادة وبأيا جنسا وبأيا نوعا فذه الطبيعة الموجبة
ليست جنسا لانها ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياه ولا مادة
لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والخصرة وغيرها وهي اذن نوعية
محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما يصير نوعا بانضباط معنى
العموم اليها فهي وحدها لا يكون نوعا بل يكون نوعية وانما ذكر اختلافها بالحاجة
دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية لا محالة كذلك لان الشيء الذي
يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور
شيء كالضحك وهو عند تحصيله بفصل كالتألق ولا يكون مقتضيا في سائر
الصور له وكان هذا الكلام جوابا عن ايراد نقض المحكم المذكور
وهو ان يقال كما كانت الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره
من سائر الحيوان فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا للضحك
فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني
الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف بالتأرجحات عنها فهي ان اقتضت شيئا
اقتضته مع جميع التأرجحات وفي جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة
جنسية غير محصلة وهي لا يمكن ان يقتضي شيئا من حيث هي غير محصلة شح

اذا تحصلت بشئ انضواء اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيئا
 مع ذلك الشيء الغير المختار عنه لم يقتضيه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك
 المحصل بعينه قال الفاضل الشارح اورد الشافعي اولا في ان الجسمية طبيعة
 نفسية واحدة بان مهيتهما غير معلومة ولا اشتراك في قبول الابداد الذي هو معلوم
 لازم لها ولا اشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك في السموات ناقض الوجود
 الذي يقتضي في الواجب تنجده عن الماهية وفي الممكن لا يقتضي في الثاني
 بان الحكم بحلول بعض الجسميات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل
 يقتضي صحته فاذن يمكن ان لا يحل فيه البعض الآخر والجواب عن الاول ان
 الاحتياج الى القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته
 قابلا للانفصال والتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشارك مقتض
 الحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الى ما عدا لا مما لا نعلمه وعن المناقضة ان الوجوه
 ليس من الطبيع الجسدية والنوعية على سبيل بيانها وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة
 يقتضي وجوب الحلول لما مر لا الامكان للحل لعدم الحلول والشكوك التي
 اوردتها على كون الطبيعة الجسدية مقتضية لشئ في بعض الصور دون
 غيرها بخلاف النوعية المتعلقة بسوء اعتبار الكلمات وتخل بمرأاة فاذكرنا
 فلا فائدة بآثار تطويل بالاعادة قال وهم وتنبيه اولئك يقول ليس الامتداد
 الجسماني الواحد يقابل للانفصال البتة وانه انما ينفصل الجسم للركب من
 اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام الا الذي يقع بحسب افروض والاوهام
 وما تشبهها اقول قد ذكرنا في هذا النقط ان الاجسام اما مفردة واما مؤلفة وذكرنا
 المذاهب في الاجسام المفردة بحسب الاحتمالات لا يفتقر حكم المتألفة نقول من
 المذاهب المتعلقة بهذا الموضوع في الاجسام المتألفة مذهب ينسب الى بعض القدماء
 كذيمقريطس وغيره وهو قولهم ان الاجسام للشأ هذه ليست ببسائط على الاطلاق
 بل انما هي متألفة من بسائط اصغر متشابهة للطبع في غاية الصلابة قال الفاضل
 انما يكون بالتماس والتجاوز فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكما اصلا وينقسم
 وما للحجة المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها المختلفة وارجا من ع

بعضهم ان مقاديرها متساوية وقد قال ابو البركات البغدادي الى مثل هذا القول
والاخر ضوحه وذكر الفاضل الشارح ان القوم ذهبوا الى ان تلك البسائط كرية
الشكل وفيه نظر لان الشيفر حكى في الفن الثالث من طبيعيات الشفا انهم يقولون
انها غير متخلفة الا بالشكل فان جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال
مختلفة لاجل الاشكال المختلفة وقد كان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة
في كتاب اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك
وذكر اختلافات كثيرة لهم لا فائدة في ايرادها وبالجمله هذا المذهب هو عبيد
مذهب مثبتى الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجزئتها لانقسام الوهمي
عليها ووجه تعلقه بهذا الموضوع ان الحجمة المذكورة في نفى الاجزاء انما اقتضت كسرة
كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي قابلا للانفكاك وكانت الحجمة المذكورة في اثبات
المصولة مستثناة على كون الامتداد قابلا للانقسام الانفكاكي فاذن لو كانت البسائط
غير قابلة للانفكاك بل انما يتصل بالتماس وينفصل بزوال التماس لكان اثبات
المادة بالحجة المذكورة متعذرا فهذا الوهم هو هذا المذهب ولا امتداد للجسم
الواحد الذي ذكره الشيخ هو الذي يسميه اصحاب المذهب جسم واحد بسيطا
قال فان خطر هذا بياض فاعلم ان القسمة الوهمية والفرضية او الواقعة
بجسم اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في المعلقة او مضافين
كما اختلاف محاذاتين او موازاتين او مما استين يحدث في المقسوم
اثنيثة ما يكون طباعا لكل واحد من الاثنين طباعا الاخر وطباع
الحجة وطباع الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين
اثنين آخرين فيصح اذن بين المتباينين من الانفعال الرافع للاثنيثة
الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع
للاختلاف لا تضالى ما يصح بين المتباينين **اقول** هذا هو التنبيه المنزى للوهم وهو
باعتبار التشابه المذكور في طباع تلك البسائط بنوعهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة
انما يقتضى حيث كانت شيئا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي مرجع
للطبيعة يقتضى ما يقتضيه سائر الاجزاء وما يقتضيه الكل ما يقتضيه الخارج

عن الكل للموافق له في تلك الطبيعة لا مشترك الجميع فيها ويجب من ذلك تشارك
جميع هذه الاربعة اما في الامتناع من قبول الانقصال والانتقال او في جواز قبولها
والاول ظاهر الفساد والثاني حق فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب
بقائه قلنا لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الى القول في الفلاني انما المقصود هو
امكان طرياق الفصل والوصل على الاجسام للمفروضة من حيث طبيعتها المتفق وذلك
يكفي في اثبات المادة والشيء قد خص القسمة العرضية والتي باختلاف عرضين
بالذكر لان اصحاب هذا المذهب يجيزونهما على تلك البسائط بخلاف العكسية
وقسم التي باختلاف عرضين الى ما يكون بسبب عرضين قارين والى ما يكون
بسبب عرضين اضافيين واراد بالقارها للموضوع في نفسه وبالاضافي
ما للموضوع بحسب قياسه الى غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام
لان جميع هذه مما يجيزونه ثمة ان كل قسمة من هذه يحدث اثنيذية
في المقسوم ويكون بعد القسمة طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع
مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج منها مما يوافقها في النوع والمماهية غير
مختلف فيما يقتضيه وانما قال طباع كل واحد وليرتقل طبيعة كل واحد
لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك لان الطباع يقال لمصدر الصفة الذاتية الاولى
لكل شئ والطبيعة قد ينقص بما يهدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه
اولا وبالذات من غير ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم
المتباينين في قبول الانتقال حكم المتصلين وحكم المتصلين في
قبول انفكاك حكم المتباينين **قوله** اللهم الامن عائق مانع خارج من طبيعة
الامتداد لانهم ائلا **اقول** هو ما اشرنا اليه من ان بعض الاجسام يمنع
من قبول الفصل والوصل بسبب خارج عن طبيعة الامتداد مقارن له
ويكون لازما كما في الفلاني او زايلا كما في الاجسام الصغيدة الصلبة مثلا
وكما في جواب لسؤال منهم هكذا ليس جزء الفلاني متصلا عندكم بالجزء الاخر منه
مثلا ومنه كما عن العنصر لا تجوزون انفصال الجزئين منه وانتقالهما بالعنصر
غير مشترك الجميع في مفاهيم الامتداد فلم لا تجوزون مثل ذلك في البسائط

المذكورة فيقال له انما اتد هب الى ذلك لما تم وهو ان الصورة الفلكية اعني النوعية
 امر مقارن للاستعداد الجسماني مانع اياه عن قبول الانفصال والاقبال بالغير وانتم
 فرضتم البسيط متشابهة الطبيع فاذا لانما تم لها من حيث هي هي
 من الانفصال والاقبال **قوله** ولعل هذه العائق اذا كان لا منها طبيعيا
 كان لا اثنية بالفعول ولا فصل بين اشخاص نوع تلك الطبيعة بل يكون
 نوعه في شخصه **اقول** معناه ان كل نوع مادي مستلزم لما يمتنع
 بالانفصال بحسب الطبيعة فمن المستحيل ان يتعدد اشخاصه في الوجود اى لا يكون
 في الوجود منه الا شخص واحد وهذا معنى قوله ان نوعه في شخصه وذلك لانه
 لو وجد منه شخصان لكانا متساويين في الماهية وكان كل واحد منهما قابلا
 للانفصال الانفكاكي الى اصل بينهما مع وجود المانع عنه هذا خلف وهذا حكم
 كلي نافع في العلوم الطبيعية قد انجز الكلام الى ان ذكره في اثناء حل هذه
 الشبهة واعترض الفاضل الشارح بان حجة الشيخ مبنية على ان الاجسام متساوية
 في الماهية وهي مسنوعة مما ذكره من قبل وذلك سهو منه لان الشيخ نبه على حجة
 على ما سلم من كون البسيط متساوية في الطبع اعترض ايضا بان الاستعدادات
 الجسمية غير باقية عند الانفصال ومجردة عند الاتصال فهي امور مشخصة واعلم
 يمنع الماهية المشتركة عن فعلها وجوبه اياها ان وقوع الاختلاف بسبب
 للمانع ممكن واورد اعتراضات اخر تجرى مجرى هذين تنبيه وكل
 نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فعاق عن ذلك عائق لازم طبيعي
 فانه لا يوجد للاشخاص المحتملة ان يكون لذلك النوع اثنية ولا كثرة
 تعرض بل يكون نوعه في شخصه اى لا يوجد ذلك النوع الا لشخصا
 واحدا وكيف يوجد اثنية او كثرة لا شيئا من ذلك النوع والعائق عنه
 لازم طبيعي **اقول** هذا الفصل لا يوجد في بعض النسخ ويوجد في بعضها
 مترجما بالاشارة وفي بعضها بالتنبيه وفي بعضها بالترجمة ويشبه ان يكون حاشية
 ثابتة في المتن سهو وذلك لانه تقرير للمسئلة المذكورة ومعه ظاهرا فالفاضل
 الشارح في شرحه كل ماهية اما ان يكون نفس تصورها مانعة عن المشركة

واذن لا يحصل منها الا شخص واحد او لا يكون واذا ن يكون شخص الشخص الذي
يدخل منها في الوجود نرايدنا على الماهية فذلك الزايد ان كان لا نرايها لم يحصل منها
الا شخص واحد لا يقبل الاتصاف والا فيلزم الخلف وفي مصدر هذه القسمة
نقل لان الماهية للعقولة لا يكون نفس تصورها مانعة عن الشك الا اذا
عنى بالماهية غيرها اصطلاحا عليه **ثلث** ليس قد بان لك ان المقدار
من حيث هو مقدار او الصورة الجسمية من حيث هي صورة جسمية مقارن
لما يقوم معه ويكون صورة فيه ويكون ذلك هيولاها وشيئا هو نفس
لا مقدار ولا صورة جسمية له ولكن هذه هي الهيولى الاولى فاعرفها ولا تستعمل

ان لا يتخصص في بعض الاشياء بقواها بقدر معين دون ما هو اكبر وصغر
منه **اقول** يريد بيان صحة وجود التخلل والتكاثف الحقيقيتين قال
الفاضل الشارح هذه للسئلة تفريع على اثبات الهيولى واذا لم يكن
من بيان مقومات الجسم المقصود في هذا النمط سهاها ذنوبيا والمشهور
عند الجاهل ان العظيم لا يصير صغيرا الا اذا كان اجزاؤه متفتة
فبندرج او يتخلل بعض الاجزاء وينفصل والصغير لا يصير عظيما الا بالعكس
وغير هذين الوجهين عندهم مستبعد جدا فالشيخ انزال ذلك الاستبعاد
ببيان يكون الهيولى غير متقدرة في نفسها او كون المقادير اليها متساوية للنسب
فان ذلك يقتضي تجويز تبدل المقادير عليها فيصير العظيم صغيرا وبالعكس
وهذا لا يفيد القطع بوجود التخلل والتكاثف لان هيولى الفلك ايضا بهذه الصفة
مع امتناعها عن الخلو عن مقدرة العين بسبب تقارنها بل يفيد التجويز
وانزاله الاستبعاد ولذلك قال الشيخ ولا يستبعد واحترز عن الفلك بقوله
ان لا يتخصص في بعض الاشياء ويوجد في بعض النسخ بعد قوله ولا صورة
جسمية له ولتكن هذه هي الهيولى الاولى فيقيد هاننا الاولى لان عادة كل
مركب يكون هيولا وان كانت جسم اشارتة يجب ان يكون محققا
عند كانه لا يستبعد في ملاء او خلاء ان جانز وحبوبه الى غير النهاية هذه
مسئلة تنافي الابد وهو حدى المتأصل في العلم الطبيعي هي ايضا اصل المسائل

منها مسألة اثبات اتحاد الجهات كما سيأتي بعد وهي ايضا من الطبيعيات
وتنها مسألة بيان امتناع انفكاك الصورة وما يتبعها اعني المقدار من الحيولى
وهي من علم ما بعد الطبيعة وبيان هذه للمسئلة اورد هاهنا وقد حل بقوله
يجب ان يكون محققا عندك على انها احدى المطالب الجذيلة قال الفاضل الشارح
لما بين الشيخ ان الجسم مركب من الحيولى والصورة اراد بعد ذلك
ان يبين امتناع انفكاك الصورة عن الحيولى ببيان صورته هذه كل جسم
متناه وكلا متناه مشكل فالجسمية لا ينفك عن الشكل والشكل لا يحصل الا مع المادة
فالجسمية لا ينفك عنها وهذه حجة عول عليها افلاطون في ان الابعاد لا يفارق
المادة فان الشيخ حكى عنه في الفصل الثاني من سابعة الهيات الشفافية ليس
يكون ان يكون بعد قائل لا في مادة لانه اما ان يكون متناهي او غير متناه والآخر
بطلان وجوده بعد غير متناه محال واذا كان متناهي فمحصرا في حد محدود و
شكل مقدر ليس الا لانفعال عرض له من خارج لا لنفس طبيعته ولن ينفع
الصورة الامدادتها فيكون مفارقة وغير مفارقة هذا محال ثم قال هذه المسئلة
اعنى اثبات تناهي الابعاد مبنية على اربع مقدمات الاولى ان الابعاد العنبر
للمتناهية لو لم تكن متمتعة لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان غير
متناهيين لا يزال البعد بينهما يتزايد كما في مثلث يمتدان الى غير النهاية والثانية
انه يجب ان يوجد بينهما ابعاد يتزايد بقدر واحد من الزيادات مثلا يكون
البعد الاول ذراعا والثاني زاييدا عليه بنصف ذراع والثالث زاييدا على
الثاني ايضا بنصف ذراع وهلم جرا وينبغي ان يكون الزيادات بقدر
واحد ليصير البعد المتزايد بينهما الشتمل على تلك الزيادات غير متناه
والطول الا ترى اذا انصفنا خطا وجعلنا احد نصفيه اصلا وزدنا عليه نصف
النصف الآخر ثم نصف النصف الباقي وهلم جرا الى غير النهاية وهذا غير
ممتنع بحسب لفرض ليس بحتال كل مقدار للانقسامات الغير المتناهية
فاذن كانت الزيادات التي يمكن ضمها الى الاصل غير متناهية والاصل يتزايد
لا الى نهاية معرانة لا ينتهي الى مساواة النقط الاول النصف فثبت ان

هذه الزيادات اذا كانت يتناقص لا يلزم من كونها غير متناهية ان يصير
المزيد عليه غير متناه اما اذا كانت بقدر واحد او كانت متزايدة فالمطلوب
حاصل ولما كان المثل موجودا في الزيادة اختار الشيخ المثل الذي لا ينافي حصوله
الزائد الثالثة انه يجوز ان يفرض بين الامتدادين هذه الابعاد المتزايدة
بقدر واحد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
يفرض بخير نهاية الرابعة ان كل زيادة توجد فانها مع المزيد عليه
قد توجد في بعد واحد فكل بعد اخذته وجدت جميع الزيادات التي
دونه موجودة فيه ورجع الى المتن فنقول انما قيد الخلاف في صدر البحث
بقوله ان جاز وجوده لان الخلاء عنده ممتنع الوجود فلا يصح وصفه بكونه
متناهي بل يصح ان يقال لو ثبت وجوده لكان متناهي **قوله** ولا فمن الجائز
ان يفرض امتدادان غير متناهيين من مبدأ واحد لا يزال البعد بينهما يتزايد
هو بيان المقدمة الاولى **وقوله** ومن الجائز ان يفرض بينهما ابعاد يتزايد بقدر
واحد من الزيادات اشارة الى المقدمة الثانية **وقوله** من الجائز ان يفرض
بينهما هذه الابعاد الى غير النهاية فيكون هناك امكان زيادات على اول تفاوت
يفرض بخير نهاية اشارة الى الثالثة **وقوله** ولان كل زيادة توجد فانها
مع المزيد عليه قد توجد في بعد واحد اشارة الى الرابعة قال بشرع في تركيب
الحجة عنها **قوله** واية زيادات امكنت فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل
على جميع ذلك الممكن **اقول** شروع في الحجة ومعناه ان كل واحدة من زيادات
التي يمكن وجودها فانها يمكن ان يشتمل عليها بعد وتبش هذه القضية
بقوله والا فيكون امكان وقوع الابعاد الى حد ليس للمزيد عليه امكان **اقول**
يحتمل ان يكون قوله واية زيادات امكنت متعلقا بما جعله مقدمة الرابعة
اي واية زيادات امكنت اذا اخذت معافاتها ايها يكون موجودا
مع المزيد عليه في واحد ويكون قوله فيمكن ان يكون هناك بعد يشتمل
على جميع ذلك الممكن قضية معللة بقوله ولان كل زيادة فيكون هذا
اللفاء جوازا لذلك اللام ويكون تقدير الكلام ولان كل واحدة من الزيادات

وكل مجموع منها موجود في بعد فاذن يمكن ان يوجد بعد يشتمل على مجموع
الزيادات الممكنة الغير المنتهية وعلى الوجه الذي فسره الشارح لا يكون
اللام للتعليل في قوله ولا نكل ولا لا يرا دلفظة ان وجهه قال بتركيب البرهان
ان يقال اما ان يكون هناك بعد واحد يشتمل على الزيادات الغير المنتهية
اولا يكون فالثاني باطل لانه لا يتخالف ما ان يوجد بين الامتدادين بعد
لا يوجد فوقه بعد اخر ولا يوجد الاول توجب نقطاهما مع فرض اللانهاه
وهو باطل والثاني يقتضي ان لا يكون هناك زيادة الا وهي حاصل في بعد اخر
فاذن صدق على كل زيادة انها حاصله في بعد ومتى صدق على كل واحدة
انها حاصله في غير صدق على المجموع انه حصل في بعد فاذن وجب ان يفرض
بين الامتدادين بعد يشتمل على الزيادات الغير المنتهية مع كونه محصورا
بين حاصرين هذا خلف فثبت ان القول بلا نهاية الابعاد يؤدي الى اقسام
سلكها با طلة قال وجب هذه المقدمات جلية الامقدمة واحدة وهي قولنا
لما كان كل واحدة من تلك الزيادات حاصله في بعد وجب ان يكون الكل
حاصلا في بعد فان المطالب ان يطالب عليه بالدليل وهذه المقدمة ان امكن
اثباتها بالبرهان استمر البرهان والاسقط واول انه لم يجعل كون الكل حاصلا
في بعد معللا يكون كل واحد حاصلا في بعد فقط بل جعله معللا بكون كل
واحد وكل مجموع يمكن ان يوجد ايضا حاصلا في بعد والفاضل الشارح لم يجعل
قوله واثية زيادات امكنت غير متعلق بالمقدمة الرابعة حصل له من تفسيره
المذكور ونظمه البرهان على وفق تفسيره مقدمة خير جلية واما على الوجه
الذي فسره فلا فليس كذلك لانه اذا ثبت حصول كل مجموع موجود في بعد
مجموع الزيادات الغير المنتهية مجموعا موجودا وجب حصوله ايضا في بعد
شتمل لما كانت هذه القضية يعني الحكم بوجود بعد يشتمل على زيادات غير
بينة قصد اثباتها باطل تقيضها وهو قوله والافتيقوان امكان وقوع الابعاد
الوحيد ليس للزائد عليه امكان **اقول** المراد منه بيان المجال الذي يلزم
من عدم بعد يشتمل على جميع الزيادات فالغرض انه لو لم يوجد بعد يشتمل على

تلك الزيادة لو يجب ان يكون هناك بعد لا يحصل ما فيه من الزيادة في بعد
 الخروج لا يوجد بعد فوق ذلك البعد فيكون امكان الابعاد المفترضة بينهما
 محذوفاً بحد معين لا يمكن ان يوجد ما هو ازيد منه **قوله** فيكون
 انما يمكن وجوب المشتمل على محذوفاً من جملة غير المحذوف الذي في القبول **اقول**
 يعني يلزم من ذلك ان لا يوجد بعد مشتمل الاعلى عدد محصور مستناه من جملة
 الابعاد الغير المنتهية التي هي موجهة بالقوة **قوله** فيصير البعد بين الامتدادين
 محذوفاً في التزايد عند حد لا يتجاوز في العظم **اقول** اي اذا كان الامكان
 الابعاد التي يفرض بينهما نهاية وجب ان ينتهي البعد بينهما الى بعد لا يوجد
 ما هو اعظم منه **قوله** وهذا لا ينقطع لاحالة الامتداد ان لا يتعدان بعد
اقول اي اذا انتهى الى بعد لا يوجد اعظم منه فقد وجب انقطاع **قوله**
 والا امكنت الزيادة على اكثر ما يمكن وهو ذلك المحذوف من جملة غير المحذوف
 وذلك محال **اقول** اي ان لم ينقطع الامتداد ان فقط يوجد بعد اعظم مما هو
 انه اعظم الابعاد وحيث يوجد بعد شتمل على اكثر من الجملة المنتهية التي فرضنا انه لا يمكن
 الاستئصال على اكثر منها وهو محال فقوله وهو ذلك المحذوف اي اكثر ما يمكن هو ذلك
 المحذوف بحسب الفرض الاول قال فظهر من جملة ذلك انه لو لم يصير بعد واحد
 مشتملاً على الزيادات الغير المنتهية لزم انقطاع الامتدادين مع فرضهما
 غير متناهيين والشيخ لم يصرح به اعتماداً على فهم المتعلم **قوله** فيبين ان يكون
 هناك امكان ان يوجد بعد بين الامتدادين الاولين في تلك الزيادات الموجهة
 بغير نهاية فيكون ما لا يتناهى هي محصوراً بين حاصرين وهذا محال **اقول**
 ومعناه ظاهر قال فان قيل الحجة مبنية على فرض بعد هو آخر الابعاد وذلك لا يمكن الا مع
 فرض تنهاى الامتدادين اذ لو كانا غير متناهيين لكان لا بعد الاوفوقه
 بعد فلا بعد هو آخر الابعاد فاذن دليلكم مبني على مقدّمته لا يمكن اثباتها
 الا بعد اثبات المطلوب فنقول لا شك انا اذا فرضنا الابعاد غير متناهية لم يمكن
 ان يشار الى بعد واحد يكون مشتملاً على تلك الزيادات الغير المنتهية ولكن
 ذلك لا يضرنا الا نقول القول بكونهما غير متناهيين يؤدي الى القول بكونهما

ممتنا هيين فيكون خلفا وذل لا نقول اما ان يكون بعد مشتمل على جميع
الزيادات او لا يكون فان كان فوجب ان لا يكون بعد اخر فوقه لانه لو كان
بعد فوقع لما كان هو مشتملا على زيادة البعد الذي هو فوقه فلم يكن
مشتملا على جميع الزيادات وان لم يكن هناك بعد مشتمل على جميع تلك الزيادات
كان في تلك الزيادات بعد غير مشتمل عليه والذي هو غير مشتمل عليه وجب
ان يكون اخر الابعاد اذ لو لم يكن اخر لا بعد لكان فوقه بعد اخر فيكون ذلك
الفوق على مشتملا عليه وقد فرضناه غير مشتمل عليه هذا خلف فثبت ان الشك
للمذكور مؤكدا لهذه الحجة اقول هذا القسم الاخير الذي فرض فيه البعد غير
مشتمل على الجميع متصلة غير واضحة للزوم ان تطرق خلل الى هذا الكلام فاما يكون
منه وقد ذكر هذا الفاضل في اجوبة اعتراضات شرف الدين محمد السعدي
هذا المعنى بعبارة اخرى وهي ان كل واحد من الزيادات الغير المتناهية
اما ان يكون حاصلا في بعد اخر فوقه او لا يكون فان لم يكن كل زيادة
حاصلة في بعد اخر كانت هناك زيادة غير موجودة في بعد اخر فلا يكون فوق تلك
الزيادة بعد اخر اذ لو كان كانت تلك الزيادة موجودة فيمخر قد انقطع فكانا
ممتنا هيين وان كان كل زيادة منها حاصلة في الغير فاما ان يكون الكل حاصلا في بعد
او لا يكون ومحال ان لا يكون لا نقدر بيننا ان البعد العاشر مثلا ليس فيه زيادة على
التاسع فقط بل هو عبارة عن البعد الاول مع مجموع تلك الزيادات الى البعد
العاشر فظاهر ان تلك الزيادات باسرها موجودة في بعد واحد وذلك محال
من وجهين الاول ان ذلك البعد غير ممتنا مع كونه محصورا بين حاصرين
الثاني ان البعد المشتمل على جميع الزيادات ان كان فوقه بعد اخر فهو غير مشتمل
على الجميع لانه لا يشتمل على ما فوقه وان لم يكن فوقه بعد اخر فقد انقطع
الامتداد ان قالوا بل ان نهاية الامتدادين يقتضي الى اقسام كلها باطلا
والفرض من ان ايراده ان تالي المتصلة للذكورة اعنى وجود بعد لم يشتمل عليه
بعد اخر جعله لازما هناك لعدم حصول جميع الزيادات في بعد ههنا لعدم
حصول كل زيادة فصارت هذه المتصلة واضحة للزوم بخلاف تلك وانما بقى الالتباس

ههنا في استلزام كون كل زيادة حاصلة في بعد لكون الكل حاصلا في بعد على ما مر ذكره فكل ما يمكن ان يقال في هذا الموضوع وانما تقتضينا كلام الشارح لا بد من المجروح فيه قال وقد يستبان استحالة ذلك ايضا من وجوه اخرى يستبان فيها بالحركة او لا يستبان ولكن فيما ذكرناه كفاية اقول الوجه الذي يستبان فيه بالحركة هو المبني على فرض حركة يخرج من مركزها قطر مواز للخط غير متناه يجب ان يسامته بعد الموازنة بحركة الكرة فيلزم ان يوجد في الخط اول نقطة يسامتها القطر ويستحيل ان يوجد لوجود نقطة يسامتها قبل كل نقطة فيلزم الخلف والوجه الذي لا يستبان فيه بالحركة هو المبني على تطبيق خط غير متناه من احد وجهيه دون الاخرى على ما يبقى بعد ان يفصل الوجهة التي يتناهي فيها قدرها منه وبيان امتناع تساويهما لا امتناع كون الجسم مساويا لكل وامتناع التفاوت في الجهة التي تناهيا فيها لغرض التطبيق فيلزم الخلف من وجوب تناهيهما في الجهة التي كانا غير متناهيين فيها وهما مشهور ان قوله انما فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزم منه الشكل اعني في الوجود اقول لا بد بان امتناع انهماك الصورة الجسمانية عن الهيولى فيبين اولاً لزوم الشكل للصورة بقوسط التناهي ثم يبرهن البرهان عليه اما بيان الاول فهو ان الشكل وان قيل في تعريفه انه ما احاط به حد واحد او حدود لكنه اذا تحقق كان مهيته من الكيفيات المختصة بالكميات والحد في هذا الموضع هو النهاية فكان المفهوم من الشكل هو هيئة شئ يحيط به نهاية واحدة او اكثر من واحدة من جهة احاطها به فاذن الشئ للتناهي يلزمه ان يكون ذاتا شكل ولا امتداد الجسماني متناه هو ذو شكل وهذا معنى قوله فقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل وفائدة قوله اعني في الوجود ان الامتداد لا يستلزم الشكل من حيث هو بيقينه لا انه ممكن ان يتصور غير متناه وحده لا يكون ذاتا شكل بل انما يستلزمه من حيث انه في الوجود لا ينفك عن شكل ما لوجوب تناهيه قال فلا تخلوا ما ان يكون هذا اللازم يلزمه ولو اتفرد بنفسه عن نفسه او ليحققه ويلزمه لو اتفرد بنفسه عن سبب فاعل مؤثر فيه ويلزم بسبب

لشأنه لا مورا التي يكففت الحماة **قال** الفاضل المشرح تركيبا لجهة ان يقال
 لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون لنفسها او لما يكون حالا فيها او لما يكون
 محلا لها او لما لا يكون محلا لها او محلا لها وهذه خمسة منقسمة وثاني الاقسام محذوف
 لظهوره وذلك لان الحال ان كان لازما كان حكما حكما نفس الجسمية وقضاء
 ما يقتضيه الجسمية وان لم يكن لازما فيستحيل ان يكون علة لوجوده فهو
 لازم اعني الشكل وباقي الاقسام مذكورا قول كلام الشيخ مشعرا بان الاقسام
 ثلاثة وجه ان يقال لزوم الشكل الجسمية اما ان يكون من حيث هي
 منفردة بنفسها عن المادة وما يكتنفها او لا يكون كذلك بل يكون للملاحظة
 للمادة ولواحقها في ذلك الزوم والا ول اما ان يكون لنفس الجسمية او لشي
 غيبها وهما القسمان اللذان قيد الزوم فيهما بانفراد الامتداد بنفسه
 فعدا لثلاثة اقسام لا رابع لها ويظهر منه ان تربع القسمة وحذف احد اقسام
 مما لا حاجة اليه ولا هو مطابق للمتن **قال** ولولم من منفردا بنفسه عن نفسه

تشابهت الاجسام في مقادير الامتدادات وهيات التناهي والتشكل
 وكان جزء المفروض من مقدار ما يلزم منه ما يلزم كله **اقول** هذا
 اول الاقسام وهو ان يكون الشكل قد لازم الامتداد عن نفسه حال كونه
 منفردا عن المادة وما يكتنف المادة من الواحق كالفصل والوصل وسائر
 ما يحتاج فيه الى المادة من الانفعالات وقد بين فساد هذا القسم بلزوم التشابه
 او لا في نفس المقادير وذلك لان الاختلاف فيه انما كان بسبب الفصل
 والوصل والتخلل والتكاثف والكيفيات المختلفة للمقتضية لذلك بالجملة
 بسبب انفعالات المادة من غير هاتم فيما يتبع المقادير وهى هيات التناهي
 والتشكلات وانما قال هيات التناهي ولم يقل التناهي لان التناهي
 لا اختلاف فيه والفرق بين هيات التناهي والتشكل هو الفرق بين البسيط
 والمركب وذلك ان هيات التناهي امر يعرض للشي المتناهي والتشكل هو اعتبار
 الشيء مع ذلك العارض ثم **قال** تريحب ان يلزم كل جزء يفرض من الامتداد
 ما يلزم الكل من المقدار وتوابعه فيكون فرض القليل والكثير منه واجدا **اقول** أى

لو فرض اقل قليل من الامتداد لكان الموجود من المقدار ما لو فرض اكثر كثير منه وان
لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة والفرض بيان امتناع فرض الكل
والجزئية في الاصل بان وضعها بالفرض يستلزم فحسما لان يكون فرضها
ممكنا من حيث الفرض ويلزم المحال من جهة تشابه احوالها بعد الفرض ذلك لان
اختلاف الكل والجزء فرع على التفاضل والتغاثر في الامتداد لا يتصور الا بعد وحبس
المادة فالحاصل ان المحال اللازم في هذا القسم شئ واحد وهو عدم التقاير في الاجسام
وانما عبقنا الشيخ عنه بلوانه من الايضاح والفاضل الشارح حقهم الامتداد
الجسماني في هذا القسم مقارنا لجميع العوارض للمادية كالسائط والتركيب وقبول
الانقسام والالتيام والكلية والجزئية منفصلا عن الغير والغير فاعل فيه على ما هو
عليه في الوجود الا انه اسقط اسم المادة منه وحرر التفظ به قولا فقط فيه
وقسر قول الشيخ بان اللازم لهذا القسم ثلث محالات احدها تشابه المقادير
والثاني تشابه الاشكال والثالث تشابه الكل والجزء في عوارضها على ان كل واحد
منها محال برأيه ثم معن في الاعتراض على كل واحد بيان امكان
الاختلافات العائدة الى العوارض للمادية المذكورة واطلب القول فيه بما
لا يحمله الناظر فيه الا على سوء فهم قائله حاشاه عن ذلك وان كان فساد جميع
اعتراضاته ظاهرا مما قرنا فلا فائدة في ابرادها قال ولو لم يزل ذلك بسبب
فاعل مؤثر وهو منفر بنفسه لكان المقدار الجسماني قابلا في نفسه من غير
هيول الا للفصل والوصل وكان له في نفسه قوة الانفعال وقد بانست استحالة
القول هذا هو القسم الثاني من الثلاثة وهو ان يكون الشك كل قدر
الامتداد الجسماني بسبب فاعل مابين للامتداد مؤثر فيه والامتداد منفر بنفسه
عن المادة وعمما توجيه لمادة من الواحق وقد بين فساد هذا القسم بلزوم
كون الامتداد الجسماني في نفسه من غير هيول الا قابلا للفصل والوصل
لان الغاية بين الاجسام لا يتصور الا بانفصال بعضها من بعض واتصال بعضها
ببعض وذلك من لواحق المادة المستلزمة لوجودها كما مر بالجمله
لا يمكن ان يحصل الاختلافات المقدارية والشكلية عن فاعلها في الامتداد

لا بعد كونه متباً لئلا ينفع ويكون فيه قوة الانفعال التي هي من لواحق المادة
 فان حصل لها يقتضي كونه مادياً وقد فرضنا لا منفرداً عنها هفت ما اورد
 القاضل الشارح ههنا وهو ان كون الجسم قابلاً للاشكال لا يقتضي كونه
 قابلاً للفصل والوصل لان الاشكال قد يختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشعلة
 المتبدلة بحسب التشكلات المختلفة ليس بقادر في الغرض لان الشيء لم يجعل
 لزوم الحال مقصوداً على لزوم الفصل والوصل بل عليه وعلى لزوم الانفعال
 بدليل قوله وكان له في نفسه قوة الانفعال ومعلوم ان اشكال
 الشعلة لا يمكن ان يتبدل الا بعد ما كان انفعالها واعلم انه الزم
 الحال في القسم الاول بجميع الوجوه العائدة الى الفاعل والى القابل جميعاً
 وفي هذا القسم بالوجوه العائدة الى القابل فقط قوله فبقى ان يكون
 بشاركة من الحامل اقول اي لما ظهر فساد القسمين المذكورين تعين
 كون هذا القسم حقاً وتبين في بعض السنين بعده فلهيولى اذن تأثير وجود
 ما لا بد للصورة في وجودها منه كالتناهي والتشكل وهذا نتيجة البرهان
 المذكور وثبت منه احتياج الصورة الجسمية في وجودها وتخصيصها الى
 الهيولى لا في ما هيته اذ هي لا ينفك عن الهيولى وذلك هو المطلوب
 قوله وهم واسارة اولئك نقول فهذا البين ما في اشياء احد
 من الجواهر المفروض من الفلك ليس له شكل الفلك ثم نقول ان الشكل للفلك
 مقضى طباعه وطبع الجزء وطبع الكل واحد اقول هذا شك يرد على
 ما ابطال به القسم الاول من الثلاثة المذكورة في الفصل المتقدم وتقريره انكم
 قلتم لا يجوز ان يكون سبب لزوم الشكل للامتداد المنفرد عن القابل هو نفس
 الامتداد لان الامتداد لما كانت له طبيعة واحدة وجب ان يكون مقتضى
 تلك الطبيعة واحداً ويلزم منه ان يكون شكل الكل والجزء واحداً انكم معترفون
 بان شكل الجزء المفروض من الفلك لا يمكن ان يكون كشكل الكل مع انكم تذهبون
 الى ان الشكل للفلك مقتضى طباعه الذي هو في الجزء والكل واحد وانما جواز
 لاختلاف الشكل في الفلك مع عدم اختلاف مقتضيه فلم لا تجتنبونه مثله

في الاستدلال المذكور فقولاه فقد ايضا اشار الى قوله في الفصل المتقدّم
 وكان الجزء المفروض من مقدار ما يلزم منه ما يلزم محمله وبثبه بقوله لشيء
 اخر على ان هذا الاشكال ليس في الفلك وحده بل في جميع الليات اذ في
 احكام الكل والجزء فيها كالارض الخالفة لبعض اجزاء ما في وسط الاجرام
 وتفيد الجزء المفروض لان البسيط انما يتأخر وجود جزائه عنه بخلاف المركب
 ويكون تجزئته لاحد الاسباب المذكورة فاذا ثبت ان سبب تقديده بالسبب لما كان
 المفروض اعم الاسباب خصه بالذكر فقولاه فقولك انك تريد ان يفرق بين الصورتين
 بما يقتضي لزوم الحال المذكور في احديهما دون الاخرى وتقرير في محمل الفلك
 له مادة قد عرض له بسببها الكليّة والجزئية وفاعل او جب حصة بول المقدر
 والشكل فيها فيصيرها كالا ومنع ذلك السبب بعينه ان يكون
 لما يفرض جزءا لله بعده مثل ذلك لاستحالة ان يكون الجزء كالكل دام الجزء
 جزءا او الكل كالا وما الاستدلال المفرد عن المادة فلا يتصور له جزء ولا كل
 فضلا عن سائر عوارضها بل لا يتصور فيه اختلاف ولا تغاير فاذا لم يستكمه
 حكم الفلك وما يجري مجراه قولاه ان الاشكال قد حصل للفلك من طبيعة
 قوّة او جبت هيولاة تلك الجزئية ولم يكن ذلك لها عن نفسها او عن جزميتها
 فلما وجب لها ذلك وجب بايجاب ذلك السبب ان لا يكون لما يفرض
 بعد ذلك جزءا اما للكل لكونه جزءا مفروضا بعد حصول صورة الكل صورة الكل
اقول معناه ان الشكل حصل للفلك عن طبيعة قوّة او جبت هيولاة اولئك
 الصورة الجسميّة للعينة المختصة به ثم ذلك الشكل المعين الذي لزمه ولم يكن
 الشكل لها عن نفس هيولاة ولا عن صورتها الجسميّة ويدين تلك القوة العلوية
 النوعية للفلك والفقوة اسم لمبدأ التغلّب من شيء في غيره من حيث هو غلبة
 والطبيعة يطلق على معان متناسبة والمراد منها هو الذات نفسه او يصدر عنه
 الفعل لذاته فطبيعة القوة هي ذات الشيء الذي يصدر عنه التغير الذاتي
 في غيره او المصدر الذاتي من الشيء الذي يصدر عنه التثبيث في غيره ثم قال
 فلما وجب لهيول الفلك ذلك الاستدلال والشكل وجب بايجاب ذلك السبب

المذكور الموجب تلك الصورة والشكل للهوى ان لا يكون صورة الكل ولا شكله لما يكون بالعرض بعد حصول صورة الكل جزءا له وقد وجب ذلك لكونه بالعرض جزءا للكل بعد حصول صورة الكل اى لما اوجبت الصورة المفعية للهوى الامتداد المعين والشكل المعين اوجبت ان لا يكون للجزء الحادث بعد الكل مثل ما للكل لكونه جزءا احاديا بعد الكل وقد اختلفت النسخ منها ففى بعضها تكرر لفظة صورة الكل احديهما مخصوصة لكون الحصول مضاهيا ليهما والاخرى مرفوعة لكونها فاعلا لقوله لا يكون مضاه لا يكون للجزء صورة الكل بعد حصول صورة الكل وهو لا يحسن وفى بعضها لم يتكرر لفظة صورة الكل ويكون فاعلا لا يكون ضميرا يعود الى لفظ ذلك فى قوله فاعلا وجب لها ذلك يعنى الشكل للمقدم ذكره ويجوز ان يكون فاعلا لقوله لا يكون هو ما فى قوله ما للكل ويكون على هذا التقدير ما هذه موصولة بمعنى لذي

قال فذلك عن عارض ومانع وبسبب مقارنة ما يقبل تلك الصورة ويحياها وينجزى بها **اقول** اى هذا الحال للفلك من عارض وهو معنى الكل والجزء والمضاهى احدهما الى الآخر فمانع وهو كون الجزء جزءا مفروضا بعد حصول الكل فان هذا المعنى هو لما نفعه عن قبول ما يقتضيه السبب المذكور وبسبب مقارنة المادة القابلة للصورة الجسمانية الحاملة اياهما المتجزئة معها بطريقتين الانفعال عليهما **قال** واما المقدار لو انفرد لم يكن هناك شئ يوجب شيئا

الطبيعة المقدارية وتلك الطبيعة هي واحدة لم تنصرك ولا غير كل بحسب ذلك

العرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل فلا يجب ان يستحق شيئا

معتبرا مما يختلف فيه حتى نفس الكلية والجزئية فليس يمكن ان يقال ههنا

لحقها من غير ما شئ بحسب امكان وقوة ما اوصله موضوع محققا سابقا

ثم تبع ذلك ان صار ما هو كالجزء بحالة مخالفة **اقول** يريد ان المعتد ار

لو انفرد ولم يكن الكلية والجزئية اصلا فضلا عما يلزم منهما لان نفس طبيعة واحدة

فلا يقتضى الاختلاف بالكل والجزء فليس هناك علة فاعلة ولا مادة قابلة فاذن

الاختلاف هناك ويختلف النسخ ههنا ففى بعضها هكذا لم تنصرك ولا

وعبر كل بحسب ذلك الفرض لا من نفسها ولا من علة ولا من مقارنة قابل وهي
اصغر وفي بعضها الا من نفسها لا من علة ولا من مقارنة قابل وتقديره لاحتصار
كلا وغير كل بحسب الفرض المذكور في الفصل المتقدم الا من نفسها لا من علة
ولا قابل هناك والاختلاف من نفسها باطل لانه لا يجب ان يستحق الاختلاف
تفرق فليس يمكن ان يقال ههنا كحقها شيء من غيرها يعنى الفاعل تفرق
بحسب امكان وقوة ما يعنى المادة التي يحتاج الامتداد الجسمي اليها لكونه صورة
تفرق او صلوح موضوع يعنى الموضوع الذي يحتاج المقدار والشكل اليه
لكونهما عرضيين وتقيده بهما لان الفلك فيه فاعل هو الصور النوعية
ومادة هي هيولة وموضوع هو جرم الفلك فتبع ذلك الحق ان خالف الجرم
فيه الكل واعتراض الفاضل الشارح بان تعليل اختلاف الفلك في الكلية والجزئية
بالمادة غير صحيح لان مادتي الكل والجزء ان اخذتا كانت الصورة وجزءها حالين
في محل واحد ولحميكن احدهما اولى بالكلية من الآخر وان تبينتا كانتا مادة فتخالف
في الكلية والجزئية وحر ان احتاجت الى مادة تسلسلت المواد والا فالصورة
ايضا وحدها بتخالف فيهما من غير احتياجه الى مادة فان قيل تقدم الصورة
في الوجود والحول على جزءها بسبب لكونها اولى بان يكون كلامه قلنا
ولكن تقدمها في الوجود وحده سبباً في المنفردة عن المادة والجواب ان المادة
هي منشأ الاختلاف فهي تختلف بذاتها وتختلف غيرها من الصورة والاعراض
المادية بها كانهما ان الذي يقتضي التقدم والتاخر لذاته وتصدير الاشياء مقتضى
وهو اخذته بسببه على ما سيأتي بيانه فلذلك احتاجت الصور
في اختلاف احوالها الى المواد ولحميكت هي الى غيرها بتبنيها هذا الحامل
انما هو الوضع من قبل اقتران الصورة الجسمية به **اقول** يريد
بيان ان كون الحق الى ذات وضع امر لا يقتضيه ذاتها بل انما يستفيدة
من الصورة الجسمية وهذه مسألة يستلني عليها البرهان على امتناع افكار
الطبيع الى عن الصورة الجسمية وذلك لان البرهان عليه انها لو انفكت
عن الصورة الجسمية لكانت اما ذات وضع او غير ذات وضع والقسمان باطلان

اما الاول فلانه منان للحكم المذكور واما الثاني فلما ذكر فيما يتلو هذا الفصل والوضع يطلق على معان منها كون الشيء بحيث يمكن الاشارة الحسية اليه ومنها حال الشيء بحسب نسبة بعض الاجزاء الى بعض ومنها ما هو للمقولة المشهورة والمراد ههنا هو الاول والمضى ان الصورة الجسمية هي الصلة في كون الهيولى ذات وضع ويتبين منه انها هي التي ينفيد تشخص الهيولى وتعيها

على ما سياتي بعد قال ولو كان له في حد ذاته وضع وهو منقسم كان في حد ذاته ذاتا مجمعا **اقول** اى لو كان الحاصل وضع وهو قائم بذاته خال عن الصورة فلا يخلو اما ان يكون منقسما على الاطلاق وفي جميع الجهات او لم يكن فان كان منقسما في جميع الجهات كان بانفراد ذاته عن الصورة حتما ذاتا مجمعة وقد كان حاصلا للجسم هذا خلف قال وغير منقسم كان في حد ذاته مقطع منتهى اشارة **اقول** وهذا هو القسم الذي لا يكون الحاصل فيه منقسما على الاطلاق غير منقسم عطفت على قوله وهو منقسم يريد به ان الحاصل ان كان بانفراد ذاته ذا وضع وكان غير منقسم كان بانفراده مقطع ومنتهى اشارة وذلك لان الاشارة امتداد يتبدى من الشيد وينتهى الى المشار اليه وينقطع انتهاء به لا ينقسم في جهة ذلك الامتداد لانه لو انقسم في تلك الجهة لكان وراء المقطع شي من المشار اليه فاذ لا يكون المقطع مقطعا وكل مقطع اشارة فهو ذو وضع غير منقسم وكل ذي وضع غير منقسم فهو عند فرض اشارة يستداليه ولا يتجاوزة يكون مقطعا طام وهذا هو المراد من قوله او غير منقسم كان في حد نفسه مقطع منتهى اشارة قال

نقطة ان لم ينقسم البتة وخطا اوسطا ان انقسم في غير جهة الاشارة **اقول** اى ذلك القطع لا يخلو اما ان لا ينقسم في جهة او ينقسم والثاني لا يخلو اما ان ينقسم في جهة واحدة او ينقسم في جهتين اى فكان الحاصل على التقدير الاول نقطة وعلى التقدير الثاني خطا وعلى التقدير الثالث سطحا وانما لم يحتمل قسما اخر لان الابعاد الجسمية ثلاثة واذا فرض احدها مأخذا لاشارة لم يبق الا اثنان فالحاصل ان الهيولى لو كانت ذات وضع بانفراده لكانت اما جسما او نقطة او خطا او سطحا وكلها باطل فلو انها ذات وضع بانفراده باطل وبطلان

كونها احد هذه الاشياء يتبين من تصور ما هيّا لها فان الجسم والمخطوط
 لكونها متصلة الذات قابلة للانفصال يكون محتاجة الى حامل فغير الحامل
 والنقطة لا يمكن ان يكون الاحالة في غيرها والا كانت حيزاً
 لا يتجزى والحامل لا يكون حالاً فهو ليست بنقطة ولو وضع هذه للعاني
 لم يتعرض الشئ لبيانها ووسم الفصل بالتنبيه لانه لم يجز فيه الا الى القسمة
 تشبيهه فلوفرضنا هيولى بلا صورة وكانت بلا وضع ثم لحقها الصورة
 فصارت ذات وضع مخصوص **اقول** يريد بيان امتناع حلول الصورة
 في الهيولى الى الجزئية عنها وبه يتبين القسم الثاني من البرهان المذكور في الفصل
 المتقدم وتقريره ان الوفرضنا هيولى بلا صورة جسمية فكانت بلا وضع بالضرورة
 لما مر ثمر فرضنا ان الصورة لحقتها وصارت ذات وضع بالضرورة لا امتناع
 وجوب جسم غير ذي وضع لكان لا يخلو اما ان لا يتحصل الهيولى في موضع من
 المواضع او يتحصل في جميع المواضع او في بعضها دون بعض والاول والثاني
 من هذه الاقسام محالان ببذنية العقل والثالث ايضاً محال لان ذلك الموضع
 اما ان لا يكون اولى بها من غيره او يكون اولى فان لم يكن اولى فكانت متساوية
 النسبة الى جميع المواضع فكان حصولها في ذلك الموضع دون غيره
 ترجيحاً لاحد الامور المتساوية من غير مرجح وهي محال بالبذنية وان كان
 اولى بها فالاولوية اما ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة او حصلت
 بذلك لهما ان قسما وهما ايضاً محالان مع ان لكل واحد منهما نظيراً
 في الوجود والشئ او مردهما واورده نظيرهما وبين الفرق بينهما وبين المنظرين
 واعرض عن ذكر الاقسام المحالة بالبذنية لا يجازي **قال** فليس يمكن ايضاً ان يقال
 ان ذلك لان الصورة لحقتها هناك كما يمكن ان يقال لو كانت في صورة يوجبها
 وضعاً هناك او كان قد عرض لها وضع هناك ثم لحقها الصورة الاخرى وانما ليس
 يمكن فيما نحن فيه لانها جزئية بحسب هذا الفرض **اقول** هذا بيان امتناع القسم الاول
 والفرق بينه وبين نظيره ايمان امتناع في بيان هذا لا يمكن ههنا لان الهيولى قبل الصورة
 كانت غير متعلقة بالموضع الذي حصلت فيه مع الصورة فلا يمكن ان يقال ان ذلك في حصوله

ذلك الموضع إنما كان لان الصوارة إنما لمحتها هناك وذلك لان الحيولى لم يكن
هناك ولا فى موضع آخر ثم اشار بقوله كما يمكن ان يقال الى نظيره فى الوجود
وهو ان يكون الطويل فى صورة يوجب لها وضعا هناك كجزء من الهواء مثلا
فى موضعه الطبيعى فان صورته الهوائية يوجب لها وضعا هناك او كان قد عرض
لها وضع هناك كجزء من الهواء ايضا اخرج بالقدر من موضعه الى الوضع الطبيعى
للماء فعرض لها وضع هناك ثم فسدت صورة الجزئين بسبب تحت صورة الماء
بما دتما هناك فحصلت الطولى مع الصورة اللاحقة بها فى موضع خاص يكون
ذلك الموضع اولى بها والا لولية كانت حاصلة قبل هذا المحقق بحسب الصورة
السابقة والاحوال العارضة لها ثم اشار بقوله وانما ليس يمكن نحن فيه
لانها مجردة بحسب هذا الفرض الى الفرق المذكور قال وليس يمكن
ايضا ان يقال ان الصورة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية
التي يمكن الاجزاء على واحد مثلا كاجزاء الارض كما يمكن
ان يقال والوجه الذى ذكرناه من تخصص وضع جزئى بسبب تحت
الصورة وهناك وضع جزئى لحواف تخصص اقرب المواضع الطبيعية
من ذلك الموضع كجزء من الهواء يصير ما فيكون موضع
الطبيعى متخصما بحسب موضعه الاول وهو اقرب مكان طبيعى للمياه
مما كان موضعا لهذا الصائرماء وهو هو وانما لا يمكن هذا ايضا لانا
جعلناها مجردة **اقول** هذا بيان امتناع القسم الثانى وهو ان يحصل الاولوية
بعد ان يلحق الصورة بالحيولى وبيان الفرق بينه وبين نظيره فى الوجود اما بيان
الامتناع فهو ببيان تساوى نسبتها الى جميع المواضع التى يتقيد بها الصورة التى
يلحقها ففى ان يكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها وبحسب الصورة
وسر يستحيل حصولها فى بعضها وهو المراد من قوله وليس يمكن ايضا
يقال ان الصوارة عينت لها وضعا مخصوصا من الاوضاع الجزئية التى يكون
اجزاء على واحد مثلا كاجزاء الارض وانما قيد هذا القسم بهذا القيد لئلا
يقال الصوارة التى عيشت التى يقارن الصورة الجسمية على ما سندها

انما يقتضي تعيين الموضع لكون كل صورة نوعية مقتضية لجزء مخصوص
دون غيره وذلك لان الحيز الطبيعي اجزاء كثيرة وحصول الهيولى مع الصورة
في احدها دون غيره يقتضي اولوية فلاجل هذا خص الغرض بالقيود المذكور
ثم اشار بقوله كما يمكن في الوجه الذي ذكرناه الى نظيره في الوجه وذلك
هو الوجه المثال الاول الذي كان الوضع السابق واجبا لعارضه بحسب الصورة
السابقة اعني في الجزء من الهواء الذي كان موضعه الطبيعي ثم صار ماء
فقصد الموضع الطبيعي للماء لوجود الصورة المائية فيه وانما لم يقصد
اي جزء اتفق منه بل قصد الجزء الذي هو اقرب الاجزاء للموضع الماء
للموضع الاول فيخصص ذلك الموضع الجزئي به بسبب الوضع السابق معني
قوله بسبب لحق الصورة وهناك وضع جزئي اي بسبب لحق الصورة
حال وجود وضع جزئي هناك فهما سببان احدهما الصورة المائية وهي
سبب لقدر الموضع المائي مطلقا والثاني الوضع السابق وهو سبب لتخصيص
له وضع الجزئي منه بالقصد ثم اشار بقوله وانما لا يمكن هذا ايضا
لان جعلنا المجردة الى الفرق بينهما ولما بطل القسمان ظهر امتناع الفرض الاول
وهو حلول الصورة الجسمية في الهيولى المجردة وتبين من ذلك ان
حلول الصورة في الهيولى لا يجوز الا على سبيل القبول بان يكون حلول اللاحقة
عقيب نزول السابقة واعلم ان فائدة ايراد النظيرين سد باب المعارضة
بهما وذلك لان الحكم بامتناع حلول الصورة في الهيولى المجردة لا يقتضيها
الحصول في موضع مع عدم اولوية احد المواضع به يمكن ان يعارض بالكون
الذي هو حلول صورته جديدة في الهيولى والكاثر يقتضي لاحالة الحصول في
موضع فالوجه في تخصيصه باحد المواضع هو الوجه في تخصيص الهيولى المجردة
به ثم ان احيب بان التخصيص وهو الوضع السابق حاصل ثم وغير حاصل
هنا عورض بان الصورة الكائنة الجديدة يقتضي الحصول في احد اجزاء
مكانها الطبيعي لا بعينه مع ان اشبهها بالجميع واحدة فالوجه في تخصيصها
باحدها الوجه في تخصيص الهيولى المجردة باحد الاحيان الممكنة فيجاب

بان الوضع السابق ايضا يفيد تخصص اقرب الاجزاء منه بذلك وهو هنا اذ ليس
 وضع سابق فلا تخصص وقد يلوح من كلام الفاضل الشارح ان اول الاشكالين
 هو ان الجسم العنصري لا يجب التصافه باحدى الصور النوعية بعينها مع دوم
 التصافه بها فلما لا يجوز ان يكون الهيولى اذا اتصفت بالجسمية هي
 وان كانت غير واجبة الحصول في حيز بعينه لكنها تحصل في احد الاحياز
 وواجب عنه بكون كل صورة نوعية مسبوقة باخرى معدة للهيولى وقبول
 اللاحقة والهيولى الخالية عن الصور ليست كذلك فظهر الفرق اقول هذا
 الشك برأسه ليس في الكتاب منه عين ولا اثر واما تشككه تجوز تصاف
 الهيولى في حال تجرد ها باوصاف متعاقبة فيقتضى احداها تخصصها باحد الاوضاع
 الممكنة بعد حلول الصورة فيها فليس بشئ لان الهيولى الموصوفة بتلك
 الاوصاف ان تخصصت بوضع في غير متجردة وان لم تخصص فنسبتها
 مع الاوصاف الى جميع الاوضاع واحدة **قريب** فاحدس من هذا ان الهيولى
 لا يتجرد عن الصورة الجسمية **اقول** وفي نسخة لجسمانية وفي نسخة التجردية
 وذكر الفاضل الشارح ان الحجة على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة كانت
 بانها حالة الانفكاك اما ان يكون مشارا اليها او لا يكون وابطل الاول في
 فصل شرابطل الثاني في الفصل المتقدم بانها عند اقترانها بالصورة اما ان
 يتحصل في كل الاحياز او لا في شئ منها او في حيز معين ولحق تعريض القسمين
 الاولين منها لظهور فسادهما بل اقتصر على ابطال الثالث ولاجل ذلك امر
 بالحدس بالمطلوب ولحق تصريح بثبوته مطلقا لانه موقوف على التنبيه
 بفساد القسمين المحذوفين واقول يحتمل ان يكون الوجه في ذكر الحدس
 ان امتناع اقتران الهيولى المجردة بالصورة لا يدل بالذات على امتناع تجرد
 الهيولى عن الصورة بل يدل على ان الهيولى المجردة غير متترتبة
 بالصورة ابدا وينعكس عكس النقيض الى ان الهيولى المتترتبة بالصورة
 غير مجردة اى لا يكون مجردة اصلا وهيولى الاجسام هي المتترتبة بالصورة
 فهي لا يتجرد عن الصورة الجسمية **تنبيه** والهيولى قد لا يتجول ايضا عن صورة

اخر اقوال يريد اثبات الصورية النوعية وهي التي تختلف بها الاجسام انواعاً

واعلم ان سلب الخلو واجب المقارنة بمعنى لا يخلو عنها يقارن ولما كانت الهيولى

لا يقارن هذه الصورية معاً بل يقارن واحدة منها فقط ولا يجب ان يقارن تلك الواحد

ايضاً دائماً بل انما يقارنها وقتاً دون وقت او مرة اثنين ههنا لفظة قد التي يفيد

مع الفعل المضارع جزئية الحكم ليعلم ان الحكم الكلي بمقارنة الهيولى لما يقارن

من الصورية النوعية غير واجب وان كان باقتناع الفكاكها عن جميع تلك الصور

فقال وكيف لا بد من ان يكون اما مع صورية توجب قبول الانكسار والالتيام

والشكل بسهولة او بعسر ومع صورية توجب امتناع قبول تلك وكل ذلك

غير مقتضى الجزئية **اقول** اى كيف يحكم بخلو الهيولى عنها مع امتناع

خلو الجسم من احد امور ثلاثة احدها قبول الانكسار والالتيام والشكل التابع لهما

بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من الضمرات وثانيها قبول جميع ذلك

بعسر وهو اللازم من الاجسام اليابسة من الضمرات وثالثها الامتناع

عن قبول ذلك وهو اللازم للفلكيات وهذه امور مختلفة غير واجبة لذواتها

فهي انما تجب بعلة يقتضيها ولا يمكن ان يقتضيها الجزئية المتشابهة في جميع

الاقسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لان الفاعل لا يكون قابلاً لما يفعله كما يتبين

في علم ما بعد الطبيعة فعلها اذن امور مختلفة ايضاً غير الهيولى والصورة

ويجب ان يكون تلك الامور مقارنة لهما لا المفارقة يتساوى نسبتته الجميع

الاجسام ويجب ان يكون متعلقة بالهيولى لاقتضاها ما يتعلق بالامور لاقتضا

كسهولة قبول الفصل والوصل وغيرها ويجب ان يكون صورياً لا اعراضاً

لان الجسم لا يتغير ان يتحصل من غير ان يكون موصوفاً باحد هذه الامور

قال وكذلك لا بد من استحقاق مكان خاص او وضع خاص متعينين

وكل ذلك غير مقتضى الجزئية العامة المشتركة فيها **اقول**

الجسم لا يتغير ان يخلو عن الاين والوضع ويحتاج ان يكون في جميع الامكنة او

على جميع الاوضاع فاذا نحصية يقتضى ان يكون في مكان او وضع غير متعينين

فان كل جسم يجب ان يختص بمكان او وضع متعينين يقتضيها طبيعة

6

على ما يجب في النمط الثاني فاذن لا يخلو كل جسم عما يقتضي استحقاق مكان
 خاص او وضع خاص متعينين وذلك للصورة غير الجمعية العامة المشتركة
 كما مر وانما لم يقتصر على مكان وجعل الوضع قسيما له لتلاصق الحركات
 فان الجسم المحيط بالكل ليس عندة في مكان وهو لا يتجاوز عن وضع معين
 واعلم ان الصور تختلف باعتبار آثارها فالمقتضية للكيفيات كسهولة
 قبول الانفكاك وعسرة يكون مناسبة للكيف والمقتضية لاستحقاق الامكنة
 مناسبة للآين وهكذا في سائر الاعراض وتحقق كونها منافية لتلك الاعراض
 ان كون الجسم بحيث يستحق انما هو غير حصوله في ذلك الآين ومما يؤخر
 في ذلك بقائها في بعض الاجسام معزول الاعراض فان مقتضى سهولة
 تشكل الماء ورده الى مكانه الطبيعي ووضعه الطبيعي باق عند جموده او
 اصعاده بالفسر او تكعبه وللفاضل الشارح عليه شكوك كثيرة منها
 ان اسناد اختلاف الاعراض الى الصور المختلفة يقتضي استناد الصور ايضا الى
 غيرها من الامور المختلفة فان اسناد اختلاف الصور في الضمريات الاختلاف
 استعدادات في مادتها المشتركة بحسب الصور السابقة وفي الفلكيات
 الى اختلاف قواها في المهيئات قيل فلم لا يجوز اسناد اختلاف الاعراض
 اليها من غير توسط الصور والجواب عنه ما مر من بيان مغايرة الاعراض
 ومبادئها وامتناع تحصيل الجسم منفكاً عن تلك المبادئ وسائر الاحوال
 المذكورة فان سميت تلك المبادئ بعد وضوح ما تقدم بالكيفيات
 فلا مضائق في التسمية الا انه ينبغي ان ينسب اليها تحصيل الاجسام انواعاً
 وصدور الاعراض المذكورة وليست الاستعدادات ولا المواد كذلك
 ومنها ان الفلك لا يحتاج الى هذه الصورة فان اعراضه لا تزول وذلك لان
 هذه لو فرضت الفلك لكانت لازمة ايضا لاجالته ويكون لزومها للجمعية
 او لما يكون حالها او لما يكون محلاً او لما لا يكون محلاً ولا محلاً واطل اقسام
 الاكونه لما يكون محلاً ثم قال فليكن الحل سبباً للاعراض اللازمة من غير
 توسط الصور وايضاً جميع العناصر لا يحتاج اليها الجواز ان يكون بعض تلك

الامور اعدل ما للبعض كالمقتضية لصعوبة القبول، المقتضية لسهولة قبوله وبالعكس
 فان من الجائز ان يكون صعوبة القبول عدما لسهولة قبوله ومبدأ العدم يحجب ان يكون
 عدما ميا والجباب ان استلزام الجسمانية المطلقة لهذه الصور في الفلك غير معقول
 لكميها مشتركة وكذلك الجسمانية المختصة بالفلك لان سبب اختصارها بالفلك
 هي هذه الصور لا غير فاذن القول بلزوم هذه الصورة للجسمانية لازمة للصورة
 الفلكية وسر يسقط القسم المذكورة لانها يلزمها لانها صورة الفلك لا غير
 اما اسنادها الى المحل على ما ذكر في غير معقول لا امتناع كونها تقابل فاعلا واما جعل
 بعض الصور العنصرية اعداما فغير معقول لان الاعراض المذكورة ليست
 بعدمية اما لا يذية فظاهرة واما الباقية فعلى ما يتبين في مواضعها والامور الوجودية
 لا تصدر عن الاعدام ومنها المعارضة اولاً بان هذه الصور محتاجة الجسمانية
 فالجسمانية ان كانت معلولة لها يلزم الدور والاحري ان الصور مقومة
 للجسمانية فاذن لم يكن صوراً وثانياً بان القول بكون تلك الصور مصادر
 للاعراض مختلفة غير مترتبة بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الالين
 وكذلك من سائر الابواب من غير ان يصدر البعض بعباسطة البعض فاقول
 بان الكثير لا يصدر عن الواحد والجواب عن الاول ان الصور ليس من شرطها
 ان تقوم الى الوجود وهذه الصور تقومها من غير دور على ما سيأتي
 بيانه وعن الثاني ان الكثير يحجز ان يصدر عن الواحد بانضمام امور وشرط
 مختلفة اليه فهذه الصور يفتق التأثير في الغير بحسب ذاتها والتأثير
 عن الغير بحسب المادة وحفظ الالين بشرط الكون في امكانها والعود اليها
 بشرط خروجهما عنها وهكذا في البواقي فقد احل تلك الشكوك على قواعد الشيخ
 من غير الاحتيال الذي اوجبه هذا الفاضل اشارته واعلم انه ليس يكفي
 ايضا وجود الحاصل حتى تنقيد صورته جرمانية والا لوجب التفتاة المذكورة
 بل يحتاج في ما يختلف احواله الى معينات واحوال متفقة من خارج يتحدد بها
 ما يجب من القدر والشكل **اقول** قد اشار الشيخ فيما مر الى ان الصورة الجسمانية
 محتاجة في وجودها وتخصصها الى الوجود لكونها غير متفكة في الوجود عن

التناهي والتشكل ومحتاجة فيهما اليها فاراد ان يبين في هذا الفصل انها مع
احتياجها الى الحيوان يحتاج الى اشياء اخر غير الحيوان لولاها كانت الاقدار والشكل
متشابهة اذ كانت الحيوان فيهما عد الفلكيات مشتركة وذكر الفاضل الشافعي
ان هذا الكلام يصحح ابا عن سوال يذكر على دليلين معاصرا ولهما انه
لما استدل على ان الصورة لا ينفك عن الحيوان بان قال لزوم المقدار والشكل
اما للصورة او للفاعل او للحامل والتم بانه الحامل فكان لقائل ان يقول
العنصر بايت غير مختلفة في المواد فيجب استقائها في المقدار والشكل
وقائمه ما انه لما استدل على اثبات الصور النوعية باختلاف الكيفيات
فكان لقائل ان يقول لو كان الاختصاص بكل كيفية لاجل صورة
لكان الاختصاص بكل صورة لاجل صورة اخرى ثم لما كان الجواب
عنهما واحداً اخرى الى ههنا والجواب ان اسباب الاختلافات والاختصاصات
هي الامور السابقة المعدة للاحققة فقوله لا يكفي ايضا وجود الحامل
حتى يتعين صورة تجرمانية اى حتى يتشخص فانه ذكر ان الصورة يحتاج الى الحامل
في الوجود دون المهيبة والتشابه المذكور هو تشابه المقدار والشكل لا تشابه
الكل والجزء فان الجزء والكل لا يجب ان يتجزأ مع وجود المادة القابلة
للاقسام بل يحتاج فيما يختلف احواله اى اجزاء العناصر المختلفة الاقدار والشكل
الى معينات اى الى مشخصات وذلك لانها لا يحتاج الى علل للمهيبة والحقيقة
بل يحتاج الى علل يفيد تغيرها وانفصالها عن العناصر الكلية قال احوال
متفقة من خارج وكان ينبغي ان يقول واحوال مختلفة من خارج لان سبب
المختلفات ينبغي ان يكون مختلفا لا متفقا لكنه اراد بها الاحوال
الاتفاقية وهي التي يكون وجودها غير دائم ولا اكثرى فان الاشخاص من حيث
لا يتماثل يحتاج الى علل يندر وجودها ليصير بالاضيفاء الى سائر العلل عللا
لا يتماثل ويريد بالمعينات والاحوال المتفقة من خارج العلل الفاعلية
وهي القوى السماوية والاحوال الارضية التي هي الصور السابقة والتنزيه
الطبيعية والقواسم الخارجية فان جميع ذلك علل فاعلية للشخص بصورة

واما الحامل فهو علة قابلية قال وهذا سر عظيم تطلع منه على اسرار اخرى
اقول قال الفاضل الشارح كون كل سابق علة معدة للاحق سر عظيم
تطلع منه على اسرار هي اقتضاء ذلك ان يكون للحوادث بداية من انية
وانه لا بد من حركة سرمدية لا بداية لها ولا نهاية لكون تلك الحركة
سببا للحصول الاستعدادات المختلفة في المادة وهذا السر بعينه هو الجواب
عن السؤال المذكور - **اقول** ومن تلك الاسرار التنبيه بوجود سيد قديم
فيض وجود هذه الحوادث عند حصول الاستعدادات ولوجو وجسم
يتحرك الحركة المتصلة على الدوام وبالحكمة الاسباب التي ينتظم بانتظامها
امور العالم على ما هي عليه في نفس الامر **وهم وتكميله واعلم** **الحق**
مقترة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فاما ان يكون الصورة هي
العلة المطلقة الاولية لقوام الحيولى بها مطلقا او يكون الصورة آلة او واسطة
لمقيم اخر يقيم الحيولى بها مطلقا او يكون شريكه لمقيم باجتماعها
جميعا فيقوم الحيولى او يكون لا الحيولى يتجرجع عن الصورة ولا الصورة يتجرجع
عن الحيولى وليس احد هما اولى بان يكون مقاما به الاخر من الاخر بعكسه
بل يكون سبب ما اخر خارج عنهما يقيم كل واحد منهما مع الاخر بالآخر
اقول يريد بيان كيفية تعلق الحيولى بالصورة فذكر ولا الاقسام الثلاثة التي
ما هو الحق منها قال الفاضل الشارح تلك الاقسام ان يقال لما ثبت تلازمهما
فاما ان يكون الحيولى محتاجة الى الصورة من غير عكس والصورة محتاجة الى الحيولى
من غير عكس او يكون كل واحد منهما محتاجة الى الاخرى او لا يكون
ولا واحدة منهما محتاجة الى الاخرى فهذه اربعة اقسام والاول منها على ثلاثة
اقسام فان الصورة يكون للهيولى اما علة مطلقة او جزءا منها او لا علة ولا جزءا
علة بل يكون آلة وواسطة للعلة فخرج من هذا ان الاقسام ستة والحق
من جعلتها عند الشئ واحد هو ان الصورة جزء العلة للهيولى **واقول** المتلازم
عند التحقيق لا يقتضيه الا العلة الموجبة ويكون اما بينهما وبين معاولها
وبين المعلمين لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضى تلك العلة تعلقا ما لكل

واحد منها بالآخر على ما سيأتي بيانه وكل شيئين ليس احدهما علة موجبة
 للآخر ولا معلول ولا ارتباطا ببلت هما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق
 لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود احدهما منفردا عن الآخر لكن الجسم هو
 لا يتفطنون بذلك ويظنون ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للآخر
 وربما يكون من غير ان يقتضى الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالضميمة
 وذلك ظن باطل والشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين
 احدهما ان يكون لكون احدهما علة للآخر والثاني لا يكون كذلك والاول
 كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن العلة القابلية لا يمكن
 علة موجبة فهي لا يكون مقتضية للتلازم من جهة القبول ولما استحال
 ان يكون القابل فاعلا استحال ان يكون الهيولى مقتضية للتلازم الذي بينهما
 وبين الصورة بوجه من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم
 الى علية الهيولى بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم
 هذا القسم الى الاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل وبقي القسم الثاني وهو
 ان لا يكون احدا للتلازم من علة للآخر فنبه على ان ما يظنه الجمهور في هذا القسم
 باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم هو ان يكون التلازم كارتباط تقتضيه
 شئ غير المتلازمين ثالث لهما ولهذا المضى وسم الفصل بالوهم والتنبية
 فهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب
 الاحتمال العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقدّم كلاهما اما مع الآخر او بالآخر
 فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ قال الفاضل في قوله ان الهيولى
 مفقّرة في ان تقوم بالفعل الى مقارنة الصورة فواتد منها انما قال في ان تقوم
 ليعرف انها مفقّرة اليها وجودها لا في ما هيها كما هو منها انه قال تقوم
 بالفعل الصرحت انها مفقّرة في الوجود الخارج لا الذهنى منها انه قال
 الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس ما لا يباين ذاتها ذات
 المعلول كالبهرى تعالى والعالم قال وعلى قوله الى مقارنة الصورة شك
 لفظى وهو ان المقارنة حالة اضافية يعرض للشئ بالنسبة الى غيره

ولا احوال الاضافية متأخرة عن الذوات فاذن المقارنتان اعنى مقارنة الهيولى
 للصورة ومقارنة الصورة للهوى الى متأخرتان عنهما فلا يصح ان يقال الهوى
 مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان يقال الهوى مفتقرة بوجود
 بالفعل الى ذات الصورة افتقاراً متى وجدت وجب ان يكون مقارنة
 للصورة فلا افتقار يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم
 بعد وجود الهوى الى اقوال يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه
 في قوله في عبارته توسع ما يحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات
 الهوى مفتقرة الى المقارنة المتأخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها
 بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشئ يجوز ان يحتاج في اتصافه بصفة ما الى
 ما يترفع عن ذاته كعلة الحاجة في اتصافها بالعلية الى وجوب معلولها
 المتأخر عنها ولا يلزم من ذلك الا تأخر صفتها عما يتأخر عنها اشروحات
 وهذه القضية يعنى ان الهوى مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة
 الى حجة لان الذي مستر هو ان الصورة لا تخلو عن الهوى والهوى الى
 لا تخلو عن الصورة فهذا القدر لا يكفي في بيان ان الاولى مفتقرة الى الصورة
 لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر بل يكونان متضايفين
 ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون الافتقار مرجحاً
 للصورة قال وسيأتى ابطال الاحتمالين واقول اما تلازم المتضايفين
 فسندبين انه ليس على وجه لا يكون لاحدهما تأثير في الآخر
 كما ظنناه الاحتمال الآخر وهو ان يكون الافتقار من جانب الصورة مطلقاً
 فقد بينا انه لا يفيد التلازم اذا التقابل لا يقتضى الايجاب في علية قال القم
 بين الآلة والواسطة ان كل آلة واسطة ولا ينعكس لان الآلة لا يكون
 موجودة الا ان الاحياء يتوقف بشئ وقف على توسطها والمتوسط فقد يكون
 موجوداً كعلة القرية واقول الآلة كما ذكرناها هي ما يؤثر الفاعل في منقطع
 القريب منه بتوسط الواسطة هي معلولة يصير علة لغاية من حيث يقاس
 طرفيه فاحد الطرفين معلول والآخر علة بعيدة والواسطة علة قريبة قال قوله

او يكون لا الهيولى يتجرد عن الصورة ولا الصورة يتجرد عن الهيولى الى آخره اشارة
الى القسمين الاخيرين مع الشبهة التى يمكن ان يتساقط بها من اراد ان يذهب
الى احد هما ففى ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخرى والى اشار
بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما بالآخر من الاخر بعكسه بل الحق ان يكون
الاحتياج من الجانبين على السواء والاستغناء من الجانبين على السواء واقول لو كان
ذلك لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغناء من الجانبين
لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله او يكون لا الهيولى
يتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى القسم الاخير على ما يظنه الجمهور
وقوله بل يكون سبب ما آخر تنبيه على ما هو الحق في ذلك وقسمته لذلك القسم
الى قسمين قال ثم ههنا شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالآخر
ليس باولى من العكس جعل اللازم ان يكون سبب ما خارجي يقيم كل واحد منهما
مع الآخر او بالآخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر او بالآخر
وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع الآخر بالآخر من غير
اثبات ثالث وهذا لا يمكن بطلاله الا بالبرهان المذكور على استحالة ان يكون
في الوجود موجودان واجبا الوجود متكافيان في الوجود الثانى ان اراد بقوله
يقيم كل واحد منهما مع الآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر فهو
لا يصح لان مورد القسمة كون الهيولى مفترقة وهذا لا يحتمل ذلك القسم
وان لم يرد به ذلك لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض الاقسام
مناك للمورد القسمة وعلى التقدير الثانى بعض الاقسام محذوف اقول الشك
الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرّت الاشارة الى فسادة وسيأتى بيانه بقول البسط
والشك الثانى غير وارد لان الاستغناء عن الجانبين بيان في تلازمهما
اشارة اما الصورة التى يفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال
انها علل مطلقة للوجود الواحد المستمر لحيواتها ولا آلات ومتوسطات
مطلقة بل لابد في امثال هذه من ان يكون على احد القسمين الباقيين **اقول**
صور العناصر يفارق الهيولى الى بدل اما الجسميّة فلجواز الانفصال عليها الذى

اظهر ان التجميعية التي كانت في حالة الاحتصال وحدثت جسميان اخرين
 واما النوعية فلجمازا لكون والفساد عليها على ما سيأتي واما صورة الفلكية
 فلا تفارقها اصلا اما التجميعية فلا متناع الحرق والا لتيام عليها لو انما النوعية
 فلا متناع الكون والفساد عليها والمراد من هذا الفصل ان صور العنا
 لا يمكن ان يكون عللا مطلقة ولا الات ومتنقسطات مطلقة للهوي الى
 وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والالات والمتنقسطات المطلقة
 لكن الهوي الى لا يعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها مستمرة الوجود
 ولما كان القسم الاول من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم باطرين
 بما ذكره قال بل لا بد من امثال هذه من ان يكون على احد القسمين
 الباقيين من الاربعة المذكورة في الفصل المتقدم **قال** وهما سائر
اقول السرهود لالة هذا البرهان على وجود مبدأ الكائنات
 غير الهوي الى والصورة بل نشئ اخر اثار الوجود مفارقة فيفيض وجود الهوي
 عنه لا بفردة بل باعانة من الصورة وذلك لان الهوي لما امتنع وجودها
 منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثمر ان الصورة قد يعدم ويثبت للمادة
 فتعلم انها تحتاج الى الصورة من حيث هي صورة ما لا من حيث هي
 صورة معينة اى من حيث طبيعتها النوعية الموحدة لا من حيث
 خصوصيات الاشخاص لما لم يكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة
 بالعدد فلم يمكن ان يكون من حيث هي كذلك علة للهوي الواحد
 بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة بالعدد فتعلم
 ان هناك شيئا اخر مباينا للهوي والصورة واحدا بالعدد تامة مستمرة الوجود
 معها ورمبا يشبه ذلك المبدأ المستكشف لوجود الهوي بالصورة المتعاقبة
 ينشخص بمسلك سققا بدعائم متعاقبة يزيل واحدة منها ويقير اخره
 بدلها فتأدية الكلام الى اثبات هذا المبدأ المفارق سر في هذا الموضع **اشار**
 يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة التجميعية وما يصحبها ليس شئ منها سبب
 لقوام الهوي الى مطلقا ولو كانت سببا لقوامها سبقها بالوجود **اقول**

يريد ان يبين ان الصورة الجسمية وما يحكيها من العلوية النوعية سواء كانت
عنصرية او فلكية ممكنة تزاوياً او مستتعة وانها لا يكون علماً مطلقة ولا وسيط
مطلقة لوجودها الحيواني قال الفاضل الشارح ان الحقبة المذكورة ههنا مبنيّة
على مقدمات الاولى ان المتأخر عن المتأخر عن الشيء يجب ان يكون متأخراً
عن ذلك الشيء سواء كانت التأخر بالذات او بالزمان وهذه مقدماته مبنيّة على الثانية
ان الشيء الذي يكون مع المتأخر من ثالث يجب ايضاً ان يكون متأخراً
عن الثالث والشيخ استعمل هذه المقدمات في الاشارة الثانية من الخطب الثاني
من هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات المتقدم بالوجود على الاجسام المستقيمة
الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على جهات وهي اما مع الاجسام المستقيمة
الحركة او مستقيمة عليها والمتقدم على المتأخرات متقدم واستعملها ايضاً في الخطب
السادس من هذا الكتاب حيث بين ان المتأخر لو كان متقدماً على المتأخر الذي
هو مع عدم الخلاء وكان متقدماً على عدم الخلاء فخرز عمر هناك ان افلاك
المتأخر الذي هو مع العقل المتقدم على افلاك المتأخر غير متقدم على افلاك
المتأخر فخرز منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل ما مع البعد
يجب ان يكون بعد والطرف مشكل اقوال المعية يطلق على المتلازمين الذين
يتعلق احدهما بالآخر اما من حيث التصو او من حيث الوجود كما يجب مبنيّة
على المتلازمة والتشاكل في الوجود وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحركها
ذلك الجسم ايضاً في الوجود وكوجود الماء ونفي الخلاء على تقدير كون نفي الخلاء
امراً ماثلاً في التصو وقد يطلق على المتضايفين بالاتفاق كعالمين اتفق
انهما صدر راعن علة واحدة كجسمين امرين او اعتبارين فيها ولا يكون
لاحد هما بالآخر تعلق غير ذلك كالفلك والعقل المذكورين ولا شك
ان وقوع اسم المعلول في الموضوعين ليس بمعنى واحد قلعل الفرت
هو تلك المبانيّة المعنوية ثم قال الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا يتفكك
عن الناهي والشكل وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبيننا الجسمية
لا يمكن ان يكون علة لهما فهما ايضاً غير متأخرين عن الجسمية

وما لا يكون متأخراً عن الشيء فهو إما مع الشيء او يكون متقدماً عليه فنثبت
ان التأخر هو والتشكل إما ان يكون قبل الجسمية او معها ولتأمل ان يقول الشكل
هيئة احاطة الحد وجب بالجسم هي متأخرة عن الحد والمتأخرة عن المقدار كونها
نهايات المقدار والمقدار متأخر عن الجسم والجسم متأخر عن الجسمية التي هي جزء
له فالتشكل متأخر عن الجسمية بهذا المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم
عليها قال والفاظ في بيان الاول هو في قولنا لما لم يكن الجسمية علة لهما فلهما
اذن غير متأخرين عنها فان ما لا يكون علة للشيء لا يكون متقدماً عليه بالعلية
وانتقدم بالعلية اخس من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام
فاجل الجسمية وان لم يكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها متقدمة عليهما بالطريق
كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء الماهية المركبة على خواص تلك الماهية
واعراضها اللازمة والزائلة وان لم يكن شيء من تلك الاجزاء علة لشيء من تلك
العوارض فهذا ما عندى في هذه المقدمة اقول هذا البيان يفيد تأخر الشكل على
الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا يتعلق بالتأخر
والتشكل بل انها انما لا ينفك عنها من حيث الوجود فقط ومضاه ان الصورة
المتخصصة محتاجة في تخصصها اليهما ولا يبعد ان يحتاجا لشيء في تخصصه الى
ما يتأخر عن ماهيته كالجسم الى الازن والوضع المتأخرين عنه فاذا ان التأخر هو
والتشكل غير متأخرين عن الصورة المتخصصة من حيث هي متخصصة وان كانا
متأخرين عن ماهيتها وهذا القدر يكفي في هذا الموضوع قال الراجح ان التأخر
والتشكل من توالي الماهية وتفرعها ما مر قال وانما عرفت هذه المقدمات
فقول الهيولى متقدمة على التأخر هو والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية
او معوجبان معها فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على
ما مع الصورة وعلى المتقدمين فالهيولى يلزم ان يكون متقدمة
على الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها يلزم
تقدمها على الهيولى للتقدم عليها وهذا محال ولتأمل ان يقول عندكم
ان الصورة في شريكة علة الهيولى فهي على مذهبكم متقدمة على اصل ان الذي

إذا سقط هذا القدر من البين وضم ما قبله الى بعده فإنه انتم هذا الحجة وعلى هذا
 التقدير يكون ذكره في اثناء الحجة لغو أما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها
 معلولة من جنس ما لا يتأثر ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة
 للصورة لكانت من المعلولات التي لا يكون مباينة عن العلة فان المعلول قد يكون
 مبايناً عن العلة مثل العالم مع البارى تعالى وقد يكون ملائياً لها مثل مسئلتنا
 هذه فان الهيولى على تقدير ان يكون معلولة للصورة لم يكن مباينة عنها
 بل كانت محلاً لها فإنه ليس بمستبعد ان يكون الشئ علّة لوجود شئ ويكون
 حقيقة تلك العلة تقتضى ان يصير حالة في ذلك المعلول فيكون الصورة علّة لوجود
 الهيولى ويكون ايضاً علّة لحكم آخر وهو صيرورتها محلاً في ذلك المحل وقوله وان كان
 ايضاً ليس من احواله المعلولة لما هيته فان اللوازم المعلولة قسماً والمراجعة
 ان الهيولى وان لم يكن من الاحوال المعلولة لما هيته الصورة الا انه لا يجب
 ان يكون مباينة عن ذات الصورة لان المعلولات المقارنة لعلها قد يكون
 معلولات لما هيته العلة مثل الفردية للثلاثة وقد يكون معلولات لوجودها
 مثل مسئلتنا هذه أقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة لوجود الصورة
 التي يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضاً بقوله فان اللوازم المعلولة
 قسماً ان المعلولات المقارنة قد يكون معلولات لما هيته وقد يكون
 معلولات لوجود بل مراده ان المعلولات بحسب القيمة العقلية قسماً
 مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره ايضاً هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد
 من القسمين حاصل من وجود وذلك لانه قال في الشفاء في الفصل الرابع من ثمانية
 الالهيات في مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود
 انما يكون عنه وجود شئ يكون مقارناً لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون
 منه وجود شئ مباين لذاته وبعض اسباب وجود الشئ انما يكون عنه وجود
 شئ مباين لذاته فان العقل ليس بنقيض عن تجويز هذا ثم البحث يوجب
 وجود القسمين جميعاً هذا ما ذكره في الشفاء ويظهر منه انه اراد بقوله
 ههنا فان اللوازم المعلولة قسماً ذلك التجويز العقلي والاراد بقوله وكل

قسم منها داخل في الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعاً في القسمين
قال وما بيان ان الشيء لما ذكر هذا الفصل في انشاء هذه الحجة فالذي عندي
ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا الكلام اذ لا يلزم
ما قل هذا الكلام الى ما بعدة لثمة الحجة بل هذا الكلام انما يصلح جواباً عن كلام
يصلح ان يستدل به على ان الصورة ليست علة للحيوي وذلك الكلام هو
ان يقال ان الصورة اذا كانت حالة في الحيوي والحال محتاج الى المحل فالصورة
محتاجة الى الحيوي وليست كالحال فيكون تلك الصورة علة للاستحالة الدور
فيقال لهذا المستدل ان لا يلزم ان يكون الصورة علة لوجود الحيوي بشرط
انه يجب حلولها في الحيوي لان الصورة محتاجة الى الحيوي بل لان الحيوي
بعد وجودها يصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها
الان الصورة علة لحاها في الحيوي وبكون اتمتها واثباتها هذا الحكم
لنفسها شرطاً لوجود الحيوي فيكون الحيوي مع كونها محلاً للصورة معلولة
لوجود الصورة الا انها لا يكون مباينة عن ذات الصورة فلهذا الكلام يصلح جواباً
عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ بما أورده في هذا الموضع لانه قال الصورة كلوك
علة لوجود الحيوي لكانت الاشياء التي هي علل الصورة سابقة ايضاً على الحيوي
حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة ووجود الحيوي يستشعر ان يقال له
ههنا انما كانت الحيوي محلاً للصورة فاق حاجة بك الى هذه الحجة الدقيقة
على انها ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الى المحل
والمحتاج الى الشيء لا يكون علة لذلك الشيء فلما لم يقر هذه الاعتراض
ههنا ذكر ما يثبت به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الى تكميل الحجة التي
ابتدأ بها فها ما عندي في هذا الموضع هذا الكلام لا يناسب ما ذكره الشيخ في
هذا الموضع بل الواجب شيء من جنس هذا الكلام مذكراً فيما مر من الكتاب
اشاراً الى امكان ان يقال ان الشيء لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للحيوي
لوجب ان يكون الصورة نفسها مع جميع علل مهيئها ووجودها وشخصها
سابقة بالوجود على الحيوي حتى يكون بعد ذلك من وجود الصورة

المسمى بوجود المحصلة في الخارج وجود الهيولى التي هي معلولة لها حتى يكون بعد ذلك
 للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لموجود الهيولى للمعلولة بحسب الروايتين
 جميعاً أشار قبل الخوص في بيان استحالة ذلك الى ان هذا التقدير مما يستتبع
 تحققه في هذا الموضع فان الهيولى وان كانت معلولة للصورة وهي غير
 متباينة عن الصورة والمعلول المقارن لا يتأخر عن وجود العلة المتشخصة
 اى لا يمكن تحصيل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها
 سبقت بما يقارن وجودها فكيف يسبق على ما يقارن وجودها فلا تضاد
 الى ذلك بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة
 اى مع انها معلولة غير متباينة الذات عن ذات العلة فكأنه قال لمؤقت
 تقدم الصورة بوجودها على الهيولى مع ان هذا التقدير غير صحيح
 للزم منه محال آخر وذلك هو المحال الذى ساق اليه هان اليه وهو كون الهيولى
 متقدمة على نفسها بمراتب تخران الشيء استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب
 ان يكون معلولاً للمهية لا الوجود لانه لا يجوز ان يكون الشيء معلولاً
 الوجود مقارناً له في الوجود بل قد يكون الشيء معلولاً للمهية ومقارناً
 للوجود كالفردية للثلاثة وكليس الامر ههنا كذلك فان الهيولى ليست
 معلولة لمهية الصورة مطلقاً فثبت بقوله وان كانا ايضاً ليس من احوال المعلول
 لمهية على ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولاً لنفس المهية في جميع الصور
 بل قد يكون معلولاً لعلته يكون المهية جزءاً منها او شريكاً لها كما ذهبنا
 اليه ههنا فيكون مضمي كلامه وان كان ذلك الهيولى ليست من احوال المعلول
 لذات الصورة فهي ايضاً معلول مقارن فلا يصح تقدم الصورة بالوجود
 عليه تخرانه لما وصف المعلولات بانها قد يكون غير متباينة ولم يكن شيئ
 من جنس هذا الكلام مذكورياً اذ فيما مر من الكتاب اشار الى ان كان
 وجود الصنفين من المعلومات اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج
 معاً بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود
 ولما فرغ من هذا البيان تحمّل البرهان وظهر من هذا البيان ان هذا الكلام

ليس لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل وان الحجة المذكورة متعلقة به
لانه يتركها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة **قول**ه ولكن قد علم ان التناهي
والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة الجسمية في حد نفسها الا بهما او معهما
اقول ان الفاضل الشارح معناه ما ذكر في المقدمة الثالثة **وقوله** وقد ثبت
ان الهيولى سبب لذاتك **قال** ومطاه ما مر في المقدمة الرابعة
قوله فيصير الهيولى سببا من اسباب ما به او معه يتم وجوب الصور السابقة
بتتميمه وجوبها للهيولى وهذا محال فقد انضح انه ليس للصورة ان يكون
علة للهيولى او واسطة على الاطلاق **اقول** وهذا تبين الخلف وقد نبه
لقوله ما به او معه يتم وجوب الصورة ان التناهي والتشكل كانا مما به يتم
وجوب الصورة لا مهينها فهما غير متأخرين عما هو يتم وجوب الصورة كما ذهبنا
اليه والباقي ظاهر **وهم وتلبيه** ولعلك تقول اذا كانت الهيولى محتاجة
اليها في ان يستوى للصورة وجوبه معه فقد صارت الهيولى علة للصورة
في الوجود سابقة فيكون الجواب انما لم نقض بكونها محتاجة اليها في ان يستوى
للصورة وجوبه بل قضينا بالاجال على انها محتاجة اليها في وجود شئ بعد الصورة
به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الى الكلام المفصل **اقول**
الفاضل الشارح هذا سؤال على الفصل السابق وهو انكم قلتم ان الصورة
لا يستوى لها وجوب الا بالتناهي والتشكل او معهما وهما محتاجان الى الهيولى
فيلزم ان يكون الصورة محتاجة الى الهيولى بوجه ما وجوابه ليس كل
ما احتاج الشئ اليه وجب ان يكون علة للشئ بل قد يكون وقد لا يكون
وقلخص القول فيه ليستدعي تفصيلا لاحاجة بنا اليه قال ولقائل ان يقول
انقول بان الصورة محتاجة الى الهيولى ام لا نقول فان قلت بطل قولك
ان الصورة شريك لعلة الهيولى لانه يلزم من القولين كون الصورة
متأخرة ومتقدمة معا وان قلت ان الصورة لا يحتاج الى الهيولى
لم يكن الهيولى متقدمة بوجه ما على الصورة فبطلت حججتك السابقة
واقول انه يلزم الى ان الصورة من حيث هي صورة يكون متقدمة

على الحيولى وشريكه لعلتها ومن حيث هي متشعبة محصلة في الخارج يكون
 متأخرة عن الحيولى لان الحيولى هو السبب القابل للتشخصها وتحصلها وهذا
 هو المراد من قوله ان المقتضى يكفى بها محتاجا اليها في ان يستقوى للصورة وجود
 اى لم نقل هي العلة الموحدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة التشخيصها وتحصلها
 بل قضينا بالاجمال انها محتاجة اليها في وجود شئ يوجد الصورة به او مع اى
 قضينا ان الصورة يحتاج الى الحيولى في وجود التناهي والتشكل للذين
 يتشخص ويتحصل الصورة بهما او معهما موجودة ليكون الحيولى
 قابلة لهما فاذا نهي اعنى الحيولى متقدمة على ذلك الشئ وعلى الصورة للتشخص
 بذلك الشئ من حيث اتصافها به لا على الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص
 ما بعد هذا الكلام يحتاج الى الكلام المفضل وهو بيان كيفية احتياج
 احدهما الى الآخر من غير ان يلزم الدور على ما قلناه **الشارحة** انت تعلم
 ان الصورة الجوهرية اذا فارقت المادة فان لم يقب ببدل الحريق المادة
 موجودة فقب البدل مقبيل المادة لا محالة بالبدل وليس بواجب ان نقول
 ويقب البدل ايضا بالحيولى على ان يكون الحيولى قامت فاقامت لان الذى
 يقوم فيقير متقدم بقوامه اما بزمان او بالذات وبالجمله لا يمكنك
 ان تدبر الاقامة **اقول** في بيان كيفية تقدم الصورة العنصرية على الحيولى
 وامتناع تقدم الحيولى عليها من حيث هي متقدمة على الحيولى على وجه
 الدصر قال الفاضل **الشارح** لما ابطال كفاية الصورة علة مطلقة او سطة
 للحيولى اراد ان يبطل القسم الثانى من الاقسام الاربعه التى صدر بها الباب
 بها وهو ان يقال الصورة محتاجة الى الحيولى وهو الفصل يشتمل على بيان
 ان الصورة التى يمكن زوالها عن المادة ليست بمتأخرة في الوجود
 عن الحيولى ونقير ان الصورة الجوهرية اذا انزلت عن المادة فان لم يحصل
 عقبتها في المادة صورة اخرى يكون بدلا عنها الحريق المادة موجودة لما مر من الحيولى
 لا يخلو عن الصورة واذا كان كذلك فالشئ الذى عقب الصورة الزائلة
 بالصورة المتأخرة مقبيل للمادة اى حافظ لوجود المادة بها اسطة ذلك

البديل تتحاشاه لا يلزم من صدق قولنا ان ذلك المعقب بحجة ظرف وجو المادة بل
 البديل صدق ان نقول وان يحيط بظرف ذلك الديل بل ذلك المصوب الى لان الشيء المسمى
 لم يكن محافظا لوجود غيره فلو كانت المصوب مقيمة للمصوب كانت تقوم
 او لا تتريم بغير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بدنا ان الصورة بقية
 للمصوب فيلزم ان يكون وجود كل واحد من هاتين سابقا على وجود الاخر وهو
 معنى قولك وبالحجة لا يمكنك ان تدبر الا قامة قال وتقال ان يقول هذا الفصل
 كالناقص لما مضى لان فيه بيان ان الصورة منتقلة على المصوب ولما كان
 كذلك استحالة تقدم المصوب على الصورة وقد كانت الحجة المذكورة على امتناع
 كون الصورة علة للمصوب في معنية على ان المصوب لنفد ما بوجه ما على الصورة
 وشك آخر وهو ان قولك معقب البديل مقيد بالحالة للمادة بالبديل ليس يجب
 على الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك
 فتمنى زلا اين معين وشكل معين ومقدار معين فلا بد ان يحصل اين אחד
 وشكل آخر ومقدار آخر ليكون بذلك لما مضى تحاشاه لا يلزم ان يكون هذا العرض
 صورة مقيمة للمادة فعلنا ان معقب البديل لا يجب ان يكون مقيمة للمادة
 بذلك البديل بل لو صح ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء وبالبرهان واقول
 لما تبين من هذا الفصل كيفية تقدم الصورة على المصوب اشار الى ان المسئلة
 لا متعكس لاستحالة الدورات المصوب الى لو كانت مقيمة للصورة لكانت متفق
 بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزمان وهو حال لما صرنا
 وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان يكون الصورة علة مطلقة
 للمصوب واشار اليه بقوله على انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات
 العلة كما سبق ذكره فاذن قد حصل من ذلك استحالة ان يكون كل واحد منها
 علة للآخرى مطلقة لاستحالة قيام كل واحد منهما من غير الاخرى تتحاشاه
 جعل الصورة من حيث هي صورة سابقة على المصوب وشريكه لعلتها
 الفاعلية ولم يجعل المصوب من حيث هي هيولا سابقة على الصورة لان المصوب
 من حيث هي هيولى قابلة لمحنة بخلاف صورته فلا يمكن ان يصرفا علة

ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي ادرجه الشارح فيخل بما ذكرناه
 مرارا من كيفية تقدم احديهما على الاخرى واما الشك الثاني فليس بعارض
 لان امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما يقتضى احتياج الجسم لا في كونه جساما
 بل في وجوده وتنقصه الى الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين
 ولا اين من حيث هو اين ما يحتاج الى الجسم من حيث هو جسم ما ومن حيث
 هو اين معين يحتاج الى جسم معين واما قوله ثم لا يلزم ان يكون هذا الاعراض
 صورا فقد يدل على انه ظن بان التيفع اثبت وجود الصورة بانه مقيد للمادة
 فقط هذا هو من باب نقض العكس فان كل مقيدة وليس كل مقيد
 صورة بل المقيد الذي هو الصورة انما هو جوهر يتيم جوهر هو محله
 ومادته وهذه اعراض اقامت اعراضا لانها اقامت احكاما منضبطة
 لا في جسيماتها بل تشخصاتها العارضة لجسيماتها ولذلك سميت
 بشخصات الجسم فاذن النقص بها ليس بمنقوضه واما قوله فعلمنا ان مقيد
 البذل لا يجب ان يكون مقيدا للمادة بذلك البذل فليس نتيجة لما ذكره
 لان الذي ذكره لم يقتض الا يكون مقيد الايون مقيد للجسم
 المتشخص بالايون وذلك لا ينافى اقامة المادة بالصورة **انشار**
 ليس يمكن ان يكون شيان كل واحد منهما ايقام به الاخر حتى يكون
 كل واحد منهما متقدما بالوجود على الاخر وعلى نفسه **اقوال** يريد بيان
 امتناع القسم الرابع من الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شئ اخر
 يقيد كل واحدة من الطبيع والصور اما بالآخر او مع الآخر فانه ينافى الدور المذكور
 في الفصل المتقدم وبدءا بما يكون اقامة كل منهما بالآخر لانه اوضح فساد
 الا لان الثاني راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا القسم هو الذي
 جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي اوردها هو **فتسوية**
 ولا يجزم ان يكون شيان كل واحد منهما ايقام مع الآخر ضرورة لانه
 ان لم يتعلق ذات احدهما بالآخر جاز ان يقوم بهما واحد منهما وان
 مع الآخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالآخر فلذات كل واحد

منهما تأتينا في ان يتم وجود الآخر وذلك مما قد بان بطلانه **اقول** وهذا
 هو الذي يكون الاقامة فيه مع الآخر وحمله الفاضل الشارح على القسم الرابع
 من الاقسام الاربعة التي اوردناها وهو كون كل منهما غير محتاج الى الآخر
 وتبين هذا القسم هو ان ذات كل واحد من الشديتين اللذين يوجب كل واحد
 مع الآخر لا يخلو ما ان يتعلق بالآخر من حيث هو ذلك الآخر بوجه من الوجوه
 او لم يتعلق به املا فان لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما منفردا على الآخر
 وان يتعلق فلذات كل واحد منهما تأتينا في ان يتم وجود الآخر
 وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والخاص بان هذا القسم
 يرجع اما الى على عدم التلازم او الى الدور المذكور ولاجل هذا المعنى كرنا
 من قبل ان العلولين المنتسبين الى علة واحدة اذا لم يكن بينهما ارتباط
 بوجه يقتض ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما امصالحة اتفاقية
 فقط واعتراض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا بيان ان الشديتين
 انما كان كل واحد منهما غنيا عن الآخر وجب صحة وجود كل واحد منهما مع عدم
 الآخر وانتم على ما ذكرتم عليه حجة بل نزيد تحريكه الاعادة الدعوى وهذا الاحتمال
 لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان محتاجا في ابطاله الى البرهان فكيف
 وان له امثالا من الموجودات فان الاضافات لا تقبل الامعاء مع انه ليس لواحد
 منهما حاجة الى الآخر لان احدي الاضافتين لو احتاجت الى الاخرى
 لتأخرت عنها فلا يكون معا وللزم من احتياج الاخرى الدوران قلتم
 هذا التلازم لا يعقل الا في الاضافات قلنا دعوى انحصارها في الاضافات
 مفتقرة الى بيئته والجباب ان المفهوم من كتمان الشيء غنيا عن
 غيره وليس الاصححة وجوده مع عدم الغير وكون البيان
 هو الدعوى بعينه يدل على ان الدعوى واضحة بنفسه عتير محتاج
 الى البرهان فانما اعيد ذكره بعبارة اخرى ليرتفع الالتباس
 اللفظي فإدراك المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الآخر كما ظنه
 هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما ادراكا لزمه بل هما ذاتان افاد

شئ ثالث كل واحد منها صفة بسبب الآخر فذلك الصفة هي التي تسمى مضاعفاً
 حقيقياً فاذن كل واحد منها محتاج لا في ذاته بل في صفة تلك الى ذوات الاخر
 وهذا لا يمكن دوماً اتقوا اذا اخذت الموصوفات والصفة معاً على ما هي في
 المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاج لا في كليهما
 بل في بعضها الى الاخرى لا الى كليهما بل في بعضها الغير المحتاج الى الجملة الاولى
 فظن ان الاحتياج بينهما اداس ولا يكون في الحقيقة كذلك فاذن ليس التلازم
 بينهما على وجه الاحتياج لاحدهما الى الاخر على ما ظن ولا على سبيل الدوام فظهر
 من ذلك ان المعينة التي يكون بين المتضايفين ليست من جنس ما تقدم بطرانه
 بل هي صفة عقلية معناها وجوب تعقلهما معاً وحال الحيوى والصورة يباب
 هذا الحال من وجهه وهو تعلق كل واحدة منهما بالآخرى من غير دور وبخلافه
 من وجهه وهو كون اقدم ذاتا من الحيوى وانما لا يكون تعلقها تعلق التضاديين
 لان المتضايفين لا يمكن ان يعتبرا منفردين بخلافهما ولذلك احسب
 مع تعقل الصورة البين وجوبها الى اثبات الحيوى ثم ان التضاديين عرض
 لهما بعد تعقلهما كما في سائر انواع المضاف المشهور **قوله** وهم وتبينه
 فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد فاذن الحيوى والصورة لا يكونان
 في صرح جمل التعلق والمعينة على السواء **اقول** قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم
 الى ما يكون التعلق فيه لاحد المتلازمين بالا قوى من غير عكس والى ما يكون
 لكل واحد منهما بالآخر واذ قد بطل القسم الآخر ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ
 الى ثلاثة اقسام وهي كون الصورة علة او واسطة او آلة او شرط **كذلك** للعلة
 وقد بطل منهما ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شرطاً للعلة **قوله**
 والصورة الكاشفة القاسدة تقدم ما يجب ان يطلب كيف هي فما خص الكاشفة
 القاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة على الحيوى الباقية
 في جميع الاحوال بعد وكيفية التقدم فيها هي ما صرح بها في الفصل التالي
 لهذا الفصل وهي انها تشارك شيئاً اخر في العلية والتقدم على الحيوى مجتهد
 هي صفة ما لا من حيث هي صفة معينة فانها من تلك الحديثية مستمرة

الوجود كالمحيوي **الاشارة** انما يمكن ان يكون ذلك على احد الاقسام الباقية
 وهو ان يكون الحيوي يتوجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصورة
 اذا اجتماعه وجوب الحيوي **اقول** لما بطل الاقسام المحتملة الا واحد وهو
 ان الصورة جزء العلة ثبت انه حتى فصرح به في هذا الفصل واثار بقوله ذلك
 الى ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الذي يشارك الصورة في العلية
 ما هو وهي الذي سماه سبباً اصلاً وانما سماه اصلاً لانه المستمر الوجود للشيء
 لوحدة العلة على ما مر وايضاً لانه الذي يفيد اصل وجوب الحيوي من حيث
 كونها بالقوة فان الصورة لا يفيد الاخر ابرز ذلك الوجود المستفاد منه
 في الفصل وتبقيته وهو كما ذكرناه موجود ثابت دائم الوجود
 مغاير عن المادة وعمما يتعلق بها من الجسمانيات والالعاد بعض الحالات
 المذكورة وقد تسمى **مختلفا** كما سيأتي ذكره وبيان صفاته واما المعين
 بتعقيب الصور فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معيناً
 لانه يفيد بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الحيوي لا اصل وجودها
 فهو يعين السبب الاصل في اقامة الحيوي المستمرة الوجود وقد ذهب
 الفاضل الشارح الى ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد في الحيوي
 الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتحددة المتعاقبة و**اقول** انها ليست
 بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعدادات لا يكفي في وجود الشيء
 لان العلة المعدة ليست من العلة الموجودة بل يحتاج فيه مع ذلك الى مفيض
 الاصل وجود الصورة كما ذكره هو ايضاً في كلامه وجوب الاحتياج اليه
 وهو السبب الاصل بعينه على ما سيأتي بيانه والى احوال اتفاقية من خارج
 طبيعية او قسرية يتحد بها ما يجب من المقدار والشكل على ما مر فالعلة
 التامة لوجود الصورة المتحددة هي مجموع ذلك فالمعين ان حصل على علة
 الصور المتحددة فينبغي ان يحمل عليها باسرها وترى **يكون** السبب الاصل
 في المعين من وجه ويحمل ايضاً ان يحمل المعين على طبيعة الصورة من حيث
 هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل معين يتصل وجوبه

عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل التعقيب هو السبب الاصل ولعله
 سماه اصلاً لاجل انه علة لوجوهين احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي
 هو الصورة فهو اصل في العلية مطلقاً وعلى التقديرين جميعاً فقولُه اذ اجتماعاً
 لمع وجود الحيوى الى يريد به بيان اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي
 صورة لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهي مستمر الوجود على ما مر
 فان الصورة العاقبة شريكة السبب الاصل في اقامة الحيوى بما يشترك به في الصورة
 الراضلة وجاعلة للمادة جوهر اغير الذي كان بالفعل بما يحالفها من الاحوال النقية

قوله وتتشخص بها الصورة وتتشخصت هي ايضاً بالصورة على وجه يكتمل

بيانه كلام غير هذا الجمل **اقول** قال الفاضل الشارح لما بين

كيفية تعلق وجود الحيوى بوجود الصورة اراد ان يشير الى كيفية

تشخص كل واحدة منهما بالآخرى ثم ان فيه شيئاً وذلك اننا قد بينا فيما مضى

ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة فذلك النوع انما يتشخص بالمادة وتشخص

تلك المادة ان كان لمادة اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة

منهما اعني الحيوى والصورة يتشخص بالآخرى وهذا لا يقتضى الدلالة لان اجتماع

ذات كل واحدة منهما علة لتشخص الآخرى ولقائل ان يقول تشخص كل

واحدة منهما بذات الآخرى متوقف على انضمام ذات كل واحدة منهما الى ذات

الآخرى وانضمام كل واحدة منهما الى ذات الآخرى متوقف على تشخص

كل واحدة منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه عنصرية

ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تضمن هذه المقدمات انضمام الوجود الى المهيئة

لا يتوقف على صيرورة كل واحدة منها موجوداً وهكذا اهمها آتوال

تشخص الحيوى بذات الصورة معقول فان الحيوى انما يصير هذه الحيوى

بعينها لاجل صورة بعينها لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث

انها صورة ما كما مر واما لتشخص الصورة بذات الحيوى من حيث انها

هيوى فليس بمعقول بوجهين الاول ان هذه الصورة لا يصير هذه الصورة

بعينها لاجل الحيوى من حيث انها هيوى فان هذه الصورة لا تقبل مفارقة

لهذه الحيوى ومتعلقة بها من حيث هى حيوى ما بخلاف الحيوى فانها تعقل
 بان يكون هذه الحيوى وان لم يكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالحيوى
 ليكون من حيث هى هذه الحيوى لا من حيث هى مطلقة الثانى ان ذات الحيوى
 حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة وفاعلاً لتشخص الصورة بل قد قيل
 ان كل نوع محتمل ان يكون له ما تشخصه فذلك النوع انما يتشخص بالما دة
 اى يتشخص بها من حيث هى قابلة للتشخص فيصير النوع لاجلها كشيء
 لا من حيث هى فاعلة لذلك بل الفاعلة هى الاعراض الكشفة بها كالوضوح
 والالين ومتى وامثالها المسماة بالمتشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون
 بالحيوى المعينة من حيث هى قابلة للتشخص بها وتشخص الحيوى بالصورة
 المطلقة من حيث هى فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غلط
 هذا العلوه واما قول الفاضل الشارح الشئ غير موجه فليس يصح ذلك
 لان الشئ المطلق يمكن ان يثبته بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن ان يثبته
 بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجه في الخارج والعقل واليه
 مذهبهم هنا والثانى موجود في العقل دون الخارج فاذن ليس يصح ان يقال انه
 عين موجود اصله واما الجواب بانضمام الوجود الى المهيمة فغير صحيح لانهما
 امران عقليان ولا يصح ان الامور الخارجية من حيث هى خارجة فى احكامها
 بالامور العقلية من حيث هى عقلية **في هـ** وتبين ان اولئك يقولون لما كان
 كل واحد منهما في رتبة اخرى رفعه فكل واحد منهما في الاخرى في التقديم والتأخر
 والذي يخلص من هذا اصل متفق وهو ان العلة حركة يدك
 بالمفتاح اذا رفعت رفعة المعلول حركة المفتاح واما المعلول فليس
 اذا رفعت رفعة العلة فليس رفعة حركة المفتاح هو الذى يرفع حركة
 يدك وان كان معه بل يكون انما يمكن رفعها لان العلة وهى حركة
 يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين متقابلان ورفعة العلة متقدم على
 رفعة المعلول بالذات كما مر في ايجابيهما ووجهيها اقول لما ثبت ان التلازم
 بين الصورة والحيوى هو بسبب احتياج الحيوى الى الصورة من حيث

الذات لا بالمتكسر من عليه شك وهو انهما لما تلازم في الرفع فليس احدهما
بالقديم او التأخر اولى من الآخر وهذا شك لا يخفى بهما بل هو وارء على احد قسمي
التلازم الذي يكون بين العلة التامة وبين معلولها وتلجأ بان التلازم في الرفع
انما يكون من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات اقدم
من رفع الآخر ولذا قيل عدم العلة علة لعدم ككما كان في جانب الحق واليجاب
مما يوجب جد هما معا اقدم من ايجاب المعلول او وجوب العلة اقدم من وجوب المعلول

ثم نلبي يجب ان تتلطف من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارق صفة
في تقدم الصورة هذه الحال **اقول** الجسم الذي لا يفارق صورته هي الفلكيات
بالسرها وبيان ان جالها في تقدم الصورة حال الضرريات ان تعلق كل واحد من الجواهر
والصورة بالآخرى هناك ايضا اما ان يكون من الجانبين على السواء وهو
ياطل اما للذرا وراو لعدم التلازم واما ان يكون من جانب واحد ولا يوجد
ان يكون المحتاج اليه هو الحيولى لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هي الصورة
وهي اما ان يكون علة للهوى او بواسطة وآلة او جزء علة والا لان باطلان
لما مر هي اذن شريكه بسبب اصل يكون مجموعهما علة للهوى
قال الفاضل الشارح لانقاوت بين الكلام في الفلكيات والعنصريات
الا بشئ واحد وهو ان قد بينا في الضرريات ان الهوى ليست هي المحتاج اليها
بان قلنا ان الصورة اذا خالت وجب ان يقبها بدل ومعقب البديل صفة
لما دتها بالبديل وهذا لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القائل لا يكون
فاعلا وهذا البيان كان عاما لهما الا ان الشبهة لم يذكر في العنصريات
هذا البيان العام واقصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة
ان الحال فيها واحد واقول وتفاوت الحال فيهما ايضا بشئ آخر وهو استعداد
الهوى لقبول الصورة في الفلكيات لا زمر لانتها مستفاد من مبدءها
وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من الاحوال المختلفة المتحددة
الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف بهذا التفاوت **تنبيه**
الجسم ينتهي لبسطة وهي قطعة والبسيط ينتهي بحظه وهو قطعة والحظ

ينتهي بنقطة وهي قطعة أقول الكميات المتصلة القارة ثلاثة أنواع الجسم
 التعليقي والبسيط وهو السطح والخط ويتصل بها في النسبة نوع آخر من جنسها
 وهو النقطة فالجسم وهو مقدار ذو وضع له أبعاد ثلاثة والبسيط وهو مقدار
 ذو وضع له بعدان فقط والخط مقدار ذو وضع وهو طول بلا عرض
 والنقطة هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها ليست من الجسم
 التعليقي ولذلك لم يشر بها اشتباهاً أحدهما بالآخر كما هو في الجسم التعليقي يستلزم البسيط
 والبسيط الخط والنقطة لا لا تتماثل باعتبار التناهي فلذلك اتصلت
 بمباحث المقادير بمباحث الاحكام ولما كانت مباحث الجسم التعليقي
 داخلة في المباحث الماضية بالفرض ولقيت المباحث الباقية فأورد هذا الفصل
 بعد تلك المباحث مشتملاً عليها وأعلم أن الجسم في قوله الجسم ينتهي
 ببسيط هو التعليقي لأنه بالذات معروض البسط والجسم الطبيعي إنما تصير
 معروضة بقسط التعليقي وقد أفاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه إثبات
 البسيط أولاً وكيفية كثره وهو للجسم ثانياً وذلك لأن انتهاء الشيء إنما يكون
 عند انقطاع امتداده الأخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادان
 ثلاثة وانتهاء الواحد منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين
 الباقيين فإذا كان الجسم ينتهي بجزء من شأنه أن يكون ذا امتدادين فقط
 وهو المسمى بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط أو بالخط
 فهو امتداد واحد مجرد عن الآخرين فهو ينتهي بجزء امتداده أصلاً ويكون
 قاضياً لآخر هذه المقادير ذوات أو ضاع فنهايتها كذلك والشيء ذو الوضع
 الذي لا امتداد له أصلاً هو النقطة والخط ينتهي بالنقطة وهي ليست مقدراً
 لعدم الامتداد فيها قال الفاضل الشارح إنما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط
 بل قال ينتهي ببسيط لأن البسيط كمال النهاية من المضافات المشهور وانها
 نهاية لذى النهاية فإذا كان القول بأن البسيط نهاية الجسم خطأ بل هو الذي
 به يتناهي الجسم فأقول التحقيق يقتضي أن يكون هناك ثلاثة أصول
 أولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين وثانيها أصل الجسم

بمعنى نقادة وانقطاعه وانتهائه لانعدام المطلق مثالها اضافة عارضة
للجسم وانما استدل على ثبوت الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو متعارف
ومستلزم للاول واما الثالث فاذا اعتبر عر وضه للاول كان المجموع
سطحاً مضافاً الى ذى السطح واذا اعتبر عر وضه للثاني كان نهاية مضافة الى
ذى النهاية **قوله** والجسم يلزم منه السطح لا من حيث يتقوم جسمية به بل
من حيث يلزم منه التناهي بعد كونه جسماً ولا كونه ذى سطح ولا كونه متناهياً
امس يدخل في تصوره جسماً ولذلك قد يمكن قولاً ان يتصوره والجسم
غير متناه الى ان تبين لهما امتناع ما يتصورونه **اقول** قال الفاضل
اشاره مرادة ان السطح والتناهي ليسا جزئين لماهية الجسم لا مكان الفكاك
تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور جسم غير متناه والتناهي لا يتصور الا
بعد تصور اجزائه ثم اعترض عليه باننا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة
تألفه عن الحمول والصوراة الحكيمة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره
قبل معرفتهما قطعاً مكتسباً بالرسوم وبعد معرفتهما تاماً مكتسباً بمجرد
مشمولة عليهما او يكون تصور التناهي غير مقتض لتصور اجزائه وكيف تدارت
القضية فلم لا يجوز مثله في السطح والتناهي **اقول** والجواب عنه ان اجزاء
التناهي العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في الوجوه اعني الصوراة والمادة
والجسم يتصور باجزائه العقلية ونطلب بالحكمة اجزائه الوجودية
وان كانت الاولى مشتملة بالقوة على الاخيرة فان الابداع المأخوذة في محل
الجسم يدل على صورته والقبول المأخوذة فيه يدل على مادته والسطح والتناهي
لا يعقل كونهما جزئين عقليين اذ هما ليسا بمحمولين على الجسم فتبين الشئ
اولا انها ليسا بجزئين في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي
المتعلق بطرفه والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصوره كونه ذى السطح
وذى التناهي جزئين عقليين كونهما محمولين عليه فبأن الشئ أيضاً
انهما ليسا كذلك لان تلك الصورة عن تصورهما فاعلم ان الشئ كما يتصور
بجزائه العقلية وبجزائه الوجودية فقد يتقوم بعلوه كالمادة بالصوراة وحصة

النوع من الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بوحدة من هذا المعاني لما لا يكون
 فلما أمر بما الأخير فلا سيئاتي وهوان السطح لا يفعل الجسم وقال أيضاً معتزلاً
 على قوله من حيث يلزم منه التناهي أنه مشعر بان السطح يلزم للجسم بواسطة
 التناهي وهو يقتضي ان يكون عرض التناهي للجسم قبل عرض السطح
 له وهذا باطل لا ثالث لهما ان النهاية اضافة عارضة للسطح والعارض
 يتأخر عن المعرض فكيف يكون عرض النهاية للجسم قبل عرض السطح
 له تشرقال ويمكن ان يجاب عنه بان النهاية المتأخرة عن السطح يمكن
 ان يكون سبباً لتبوت السطح للجسم كالأوسط في برهان
 المحر اذا كان معلولاً للاكبر وعلّة لتبوت الا اصغر واقول اما قوله النهاية
 اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضان الحقيقي وهو مناقض
 لحكمه عن قريب بانها من المضان المشهور في فعله نسي ذلك شراً منه
 بان اخذ النهاية تأخره مع السطح وجعلها بذلك الاعتبار مشهورة وتأخره
 مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف سأل له ان يجعل
 اضافة العارض الى المعرض سبباً لعرض ذلك العارض للمعرض فان تلك
 الاضافة لا يعقل الا بعد العرض فانظر الى هذا الرجل الفاضل كيف ينبغي
 في كلامه فلا يبالى اين يذهب وما حققناه من قبل وهوان الانقطاع يعرض
 لا مستراد الجسم او لا تشر السطح يلزم ذلك الانقطاع ثانياً تشر عرض الجسم الاضافة
 باعتبارين يزيل هذه الشبهة **قوله** واما السطح كسطح الكرة من غير
 اعتبار حركته او قطع فيوجد ولا حظ واما المحاور والقطبان والنقطتين
 فيما يعرض عند الحركة والخط كحيط الدائرة فقد يوجب ولا نقطه
اقول بين يدي بيان لزوم الخط للسطح والنقطة للخط أيضاً بواسطة التناهي
 فانهما لا يعرضان لهما مع عدم التناهي ويجب ان يعرف أولاً الفاظ التي
 ليس عملها في هذا الموضع فقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله
 نقطة يكون جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك السطح متساوية في
 والدائرية سطح مستوي يحيط به خط واحد في داخله نقطة يكون

جميع الخطوط الخارجة منها الى ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزا هما
والخط المستقيم المار بالمركز المنتهي في الجانبين الى المحيط قطرهما واذا قطعت
الكرة بسطح مستو حدث فصل مشترك بين السطحين وهو محيط دائرة على سطح
الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدثت عليها
نقطتان لا يتحركان هما قطبا هما وقطر بينهما هو المحور ومنطقته هي اعظم
الدوائر على سطح الكرة التي يتساوى ابعاد جميع النقطة المفروضة عليها
من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان للكرة باعتبار
احد الامرين اما القطع واما الحركة **قول** فاما المركز فعند ما يتقاطع اقطار
وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود نقطة في الوسط **ك** وجود
نقطة في الثلثين وسائر ما لا يتناهي فانه لا وسط ولا ما اثر مفاصل الاجزاء
في المقادير الابلعد وقوع ما ليس بواجب فيها من حركة او تجزية وانما سمعت
في تحديد الدائرة وفي داخلها نقطة فمعناه يتاقي ان يفرض فيها نقطة كما
يقول لواء الجسم هو النقص في جميع الاقطار ومعناه يتاقي قسمته فيها **قول**
يريد ان الدائرة لا يصير مركزها موجوها فيها الا باحد ثلاثة اشياء احدها التقاطع
والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون على نقطة هي المركز
وحركة الدائرة انما يقتضي سكون نقطة فاصلة بين الحركة في الجهات المختلفة
هي المركز واما الفرض فظاهرة اما قبل عرض هذه الامور فوجود مركز في وسط
الدائرة كوجود نقطة في ثلثها اي كما ان موضع النقطة في الثلثين متعين بالحق
قبل الفرض على وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير هذا الموضع فكذلك
حال المركز كذا قد ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة
فقط ولا يخرج الى الفعل الاسباب الاعراض او الفرض كما مر في مرارا
قال الفاضل الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقطة حاصلا في الدائرة
بالفعل قبل التقاطع والحركة والفرض ثمران المركز غير ممكن الحصول
الا في موضع معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن سائر
المواضع فاذا كان مركز الدائرة موجودا قبل هذه الاحوال وهكذا القول

في سائر النقط فاذن يكون النقط الغير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم
 من ذلك الانقسام الغير المتناهى بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض
 لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا يوجب الانقسام والجواب ان هذا
 كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع بان لا يرفع
 والدائرة ان لم يفرض فيها شئ لم يلزم مما شئ مما ذكر وهذا حكم
 لا يختص بالدائرة بل الخط الواحد المتناهى له منتصف ولنصفه منتصف
 وهكذا هو من متنازعة في نفسها عن سائر اجزاء الخط الا انها يمتاز بالفرض
 ولا يرتفع بان يقول انها لا زمة وان لم يفرض لان تصور المنتصف مفروض
 فضلا من التلفظ به في قوله وانت تعلم من هذا ان الجسم قبل السطح في الحقيقة
 والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل ولما الذي
 يقال بالعكس من هذا ان النقطة هي كنها يفعل الخط ثم السطح
 ثم السطح الجسم فهو التفهيم والتصوير والتحصيل الا يري ان النقطة لها وضعت
 متحركة فقد فرض لها ما يتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف
 يتمكن ذلك بعد حركتها **اقول** اناد ههنا ان هذه الامور كيف
 يترتب في الوجود وان الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدئين شئ غير
 حقيقي بل هو تخيلي فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح تلبيه
 اما اسهل ما يتأتى لك تأمل ان الابعاد الجسمانية متميزة عن التداخل
 وانه لا ينفذ جسم في جسم واقف له غير متحرك عنه وان ذلك الابعاد
 لا الهوي الى ولا سائر الصور والابعاد **اقول** يريد بيان امتناع تداخل الابعاد
 الجسمانية وكأنه يدعى كون هذا الحكم اوليا وهذه المسئلة وما بعد
 من الطبيعيات بخلاف المسائل المتقدمة وانما اورد بهذه المسئلة ههنا
 لمعلقها بالمقادير ولبناء نفى الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ
 في جسم واقف له غير متحرك عنه تدكين للاستقراء الذي اكتسب بنفسه
 بهذا الحكم الاولي في مبادئ التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه
 عند حكم اولي ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك

التماثل لا يبعدا للهوى ولا لسائر الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على
 ان الهوى وسائر الصور والاعراض لا حصه لها في العظم الا بالعرض والابحار الجسم
 هي المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك ان عظمين يجتمعان هما اعظم
 من واحد هما فان الكل اعظم من جزئه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل
 مساويا لجزئه واعلم ان النقطة لا حصه لها في العظم فلذلك لا يتم انهما اجتماع
 الراعي للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها من حيث الطول
 حكم الاجسام ومن حيث العرض والعق حكم النقطة والسطوح ايضا
 حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق حكم النقطة
 ولذا لا ينطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث يرتفع عنها الامتياز
 الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يشترك فيه المقادير باسرها ينبغي ان يقول
 من حيث هي مقادير اشارته انك تجد الاجسام في اوضاعها ثارة متلاقية
 وثارة متباينة وثارة متقاربة وقد تجدها في اوضاعها ثارة بعيدة بينها
 اجساما ما محدودا المقدار وثارة اعظم وثارة اصغر فبين ان الاجسام
 الغير المتلاقية كما ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة
 الاحتمال لتقدر بها وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدرها فان كان بينها خلاء
 غير اجسام ولا يمكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري وليس على ما يقال لا شئ
 محض وان كان اجساما **قول** يريد بيان ابطال الخلاء والقائلون به فرقتان
 فرقة ينعم انه لا شئ محض وفرقة ينعم انه بعد مستمر فجميع الجهات
 من شأنه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال الفاضل
 الشارح يغني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد بينهما ليلاقى
 واحدا منهما فاقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون بين الاجسام وهو الذي
 يسمى بعدا مقطوعا ولا يتناول الذي لا يتناهي والشئ قد ابطال في هذا النص
 مذهب الفرقة الاولى بان فرض فيه اجساما مختلفا ابعادا بينهما لا يتقدر
 الخلاء الواقعة بينهما فان الاشئ المحض لا يمكن ان يتقدر شئ اصلا
 فحري ان الخلاء الذي يقع بين تلك الاجسام قابل للمساوات واللامساوات

والنقد يروانه يتجنى على الحد والمشتبكة واضاف الى ذلك مقدمته هي
ان كل ما كان كذلك فهو ما كرم متصل اعني بالحد وما ذكر كرم متصل اعني الجسم
فان كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لاشياء محضاً كما ارجعت
الفرقة الاولى وان كان لا جسماً كما زعمت الفرقة الثانية قال تنبيه واذا قد تبين
ان البعد المتصل لا يقوم بلامادة وتبين ان الابعاد الجسمية لا يداخل لاجل بقاء
فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا سلك الاحسام في حركاتها تنحى عنها ما بينها
ولم يثبت لها بعد مفضول فلا خلاء **اقول** يريد ابطال المذهب الثاني
وانما ابطله بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم
الذي ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلامادة وهو ما بين
في باب اثبات الحيوان في الثانية ان الابعاد الجسمية لا تداخل وهو ما ذكره
في فصل مفرغ فاذا اضف الى الحكم المذكور صدر هكذا الخلاء بعد متصل
والبعد المتصل فمادة فالاخلاء بعد فمادة فهو اذن ليس بعداً صرفاً على ما يقولون
وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه
صار هكذا الخلاء بعد متصل والبعد المتصل يتنجى عند سلوك الجسم في الخلاء
يتنجى عند سلوك الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعداً مفضولاً من شأنه
ان يكون مكاناً للجسم على ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فافاد سلك الاجسام
في حركاتها تنحى عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد مفضول
نخرج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم يستعمل فيه
مقدمة لحيثبين قبله **قال** اشارة ولقد تناسب ما نحن مشغولون به الكلام
في المعنى الذي يسمى حجة في مثل قولنا متحرك كذا في جهة كذا دون جهة كذا ومن
المعلوم انها لو لم يكن لها وجود كان من المحال ان يكون مقصداً للمتحرك وكيف
يقع الاشارة نحو لا شئ فتبين ان الجهة وجوباً **اقول** يريد اثبات الجهات والجهة
هي التي يمكن ان يقصدها المتحرك الا انني على الاستقامة او الاشارة الحسية في
سمتها ووجه المناسبة انها كما سيستحق نهايات الامتدادات **قال**
الفاضل الشارح المناسبة من وجهين احدهما ان الخلاء يظن انه مكان

والجهة مناسبة للمكان والثاني انها امر تعرض للنهيات والاطراف كالخطوط
فهي يناسبها واستدل الشيخ على وجوبها بقياسين احدهما ان الجهة
مقصد الحركة والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة مشتركة
وما يشار اليه فهي موجودة قال اشارة اعلم انه لما كانت الجهة
مما يقع نحوها الحركة لم يكن من المعقولات التي لا وضع لها فيجب ان تكون
الجهات لو طبعها يتناولها الاشارة الحسية اقوال يريد بيان ان الجهات
ذوات او ضائع وليست من المعقولات التي لا وضع لها وبينه بقياس
يشترك القياس الاول من القياسين المذكورين في الصخرى وهوان الجهة
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له تحريدين بهذا القياس ايضا
ان صغرى القياس الثاني من المذكورين وان كان يبدأ بحسب التصديق فان
لمسته في نفس الامر من قوفة على هذا القياس وهو ان يقال كل جهة ذوات
وكل ذي وضع قابل للاشارة الوضعية اشارة لما كانت الجهة
فان وضع من حيث البين ان وضعها في امتداد ماخذ الاشارة والحركة
ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لما كانت ليستا اليها اثر هي اما يكون منقسمة
في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة فاقا وصل المتحرك الى ما يفرض
لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم ينفك لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الجهة
او يقال يتحرك عن الجهة فان كان يتحرك بعد الى الجهة فالجهة وراء المنقسم
وان كان يتحرك عن الجهة فمما وصل اليه هو الجهة لاجزاء الجهة فبين
ان الجهة حد في ذلك الامتداد غير منقسم فهو طرف الامتداد وجهة الحركة
فيجب الآن ان نتحرص على ان تعلم كيف يتحدد الامتدادات اطراف بالطبع
وما اسباب ذلك وتعرف احوال الحركات الطبيعية اقوال يريد بيان
مهمة الجهة وانما اخذ الى هذا الموضع لان من الواجب تقديم بيان انيته على
بيان المائية فبين اولها موجوده شرطين ان وجودها على اي انشاء التوجي
تقر قصد بيان المهمة وهي ما حققه طرف الامتداد غير منقسم وانما تحقق
ذلك لوجوب تناهي الامتدادات وطرف الامتداد بالنسبة الى الامتداد

لها ثمانية وثمانون وبالنسبة الى الحركة والاشارة جهة ومما قاله في كتابه المسمى
 قوله ان كل ان يقول انه قسم الحركة الاخذة في الحركة في وجه واحد من وجهيها
 وحركة عنه اي حركة قريب وحركة بعيد وهذه لا تقع معاً صفة بها ان قياسها في وجه واحد
 في جهة الحركة حسنة اما بالقياس الى ما ينقسم فيها فغير حاصلة لان هذا قد
 قد يكون من قسم آخر وهو الحركة حسنة طرية وايراد قسمها لا يصح له الا بالقياس الى وجه واحد ينقسم
 في بيان ان الشيء ينقسم معاً صفة على الايجاب والوجه ان الحركة في الشيء
 المنقسم لا محالة في وجه واحد اما من جهة واحدة او من وجهين او من وجهين او من وجهين
 والافعال ان يكون في جهة الحركة حسنة هي المسألة التي يقع عليها وجهان وهو محال
 فاذن النسبة حاصلة **وهو وتفسيره** واعلم ان كل ان ليس من شئ
 ما اليه الحركة ان يوجد فقد يتغير في الاستمرار الى الدنيا طلب
 واخرى يجد الدنيا بعد فان استعمل هذا في وجهات فاعلم ان الامرين في وجه
 فرق وايضا فان ما تشككت به عين منسك وفي الغرض اما الفرق فلا
 الى جهة ليس يجعل الجهة مما يتقوى في وجهين بل ذاته بالحركة حسنة ان يكون
 باو عنه او اقرب عنه بالحركة حسنة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حسنة او حسنة
 والعدم لوجهين وقت الحركة حسنة اما الاخر فلا ان الجهة لوجهين
 يجعل بالحركة حسنة لهما وجود كان وجودهما وجوداً في وجهين وليس وجهين
 محققاً ولا وجوداً وذلك غير منتهى على ان الحق هو الفرق وعليه بناء ما يتناو
 هذه الفرق من الكلام **اقول** وهو هو الشاهد في كبرى احد اقسام
 اللذين اثبتنا بهما وجود الجهة وهو قولنا ان الجهة لا يقصد الا في وجهين
 نظير الشاهد ان حركة الاشياء هي التي في الوجهين مثلاً بالحركة حسنة
 من السواد الى البياض انما يقصد ما ليس به وجود فاذن في وجهين
 كلية الكبرى واجاب عنه في وجهين انما يقصد ما ليس به وجود فاذن في وجهين
 وهو ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس به وجود فان وجهين
 وهذا هو الفرق الثاني الذي اتم الشك لان الشاهد في وجهين فاعلم ان
 وذلك لان الجهة التي تجعل بالحركة حسنة في الجهة في وجهين

ذات وضع وهو مطلق بنا فانا ما سعيذ الان نثبت كون الجهة مجموع
 ذات وضع هذا الجواب جدي غير برهاني ولذلك قال ان الحق هو لفرق
 النمط الثاني في الجهات واحسابها الاولى والثانية **اقول** الاحساب ينقسم
 باعتبار الجهات الى ما يتقدم عليها ويحدها وهو احسابها الاولى والى ما لا يتقدم
 عليها بل يتجهل فيها وهو احسابها الثانية **اشارة** اعلم ان الناس يشيرون
 الى جهات لا تتبدل مثل جهة الفوق والسفل ويشيرون الى جهات
 تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنعد
 عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع ولا تتبدل كيف كان ذلك
اقول يريد بيان اثبات جسم محدد للجهات محيط بالاجسام ذوات الجهة
 فقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت الامتدادات التي تميز
 بنقطة وتقوم بعضها على بعض على زوايا قواير اعني ابعاد الجسم ثلاثة
 لا غير في كل امتداد طرفان كانت الجهات بهذا الاعتبار ستة اثنان
 منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها الانسان باعتبار طول قامته حين
 هو قائم بالفوق والتحت والفوق منهما ما يلي رأسه بحسب الطبع
 والتحت ما يقابله واثنان طرفا الامتداد العرضي ويسميها باعتبار عرض
 قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي اقصى جانبيه بحسب الغلب
 والشمال ما يقابله واثنان طرفا الامتداد الياقي ويسميها باعتبار
 شخص قامته بالقدام والخلف والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله
 فترتيب عملهما في سائر الحيوانات والاجسام حتى الفلك على هذا النسق
 وهذا باعتبار ما هو غير واجب وهو قيام بعض الامتدادات على
 بعض فاما ان لم يصتد ذلك كانت الجهات التي هي اطراف الامتدادات
 غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد بل بالقياس الى نقطة واحدة
 قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ستة مشهور وليس يحق فان الكثرة
 لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا يتناهى بالقوة **اقول** وهذا صحيح ثم قال
 محاذيا لبعض المتقدمين اما الضلعان فعلا جهاتهما عدد حد ودها

النقطية والخطية والسطحية ان سمياً كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية
 ان لم يعتبرا النقطية مثلاً المثلث جهاته ثلث اقوال هذه تسمية بخلاف
 ما تقر فيها مرفان المقرب هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث
 ليست اطراف الامتدادات بل امتدادات هي اطراف السطح ولكن جسم
 المقصود ففقول الجهات الست تنقسم الى ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق
 والسفل والى ما يتبدل به وهو الاربع الباقية وذلك لان المتوجه الى الشرق
 مثلاً يكون المشرق قدماه والمغرب خلفه والجنوب يمينه والشمال شماله
 ثم اذا اتوجه الى المغرب تبدلت الجميع فصار ما كان قدماه خلفه
 وما كان يمينه شماله وبالعكس فذه تتبدل بالفرض وليس الفوق
 والسفل كذلك فان الفائق لو صار منك مائلاً يصير ما يلي راسه فوقاً
 وما يلي رجله تحتاً بل صار راسه من تحت ورجله من فوق وكان الفوق
 والتحت بالهما والفاضل السارح جعل الفرض هو ان يصير الجانب القوي
 ضعيفاً والنصيف قويًا يعنى اليمين شمالاً والشمال يميناً وهكذا في القدام
 والخلف والاول فرض واقم وهذا غير ما قرى وقال ايضاً الفوق والسفل يتبدلان
 بالفرض ان جعل الاعتبار بالرأس والقدم فان قيام الشخصين على طرف
 قطر الارض يقتضى ان يكون ما يلي رأس احدهما يلى قدم الآخر ولا يتبدلان
 ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يابله اقوال ليس المراد باعتبار الرأس
 والقدم ما يلي رأس الشخص وقدمه فاناً بيداً ان ذلك يتبدل بالانعكاس
 بل ما يلي الرأس والقدم بالطبع وعلى هذا لا يكون الطرف الآخر من قطر الارض
 هو الذى يلى القدم بالطبع وفسر ايضاً قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك
 الذى يسمى الجانب الشرقى منه يميناً والجانب الغربى شمالاً تشبيهاً بالانسان
 الذى تسمى جانبه الذى يظهر منه قوة حركته يميناً ويحتمل ان يفسر ذلك
 بالقدم والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولما ذكرهما
 وهما يشبهان اليمين والشمال لتبدلها بالفرض الا ان التشبيهاً قيد اليمين والشمال
 بقوله فيما يليك فتفسير قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك اولى لان اتصاف الفلك

بتلك انما يكون بسبب تشبيهه بالانسان واما الاربعة الباقية الغلك على وجه
 التشبيه المذكور فوسط سمانه تشبه قدامه وما يقابله خلفه واحد قطب علوه
 والاخر سفله وذلك شئ لا يتصور فيه فائدة تقول ما بين الشيخة قسمه للجهات ^{الطبع} التي
 وما بالفرض قال فلنعد عما بالفرض اى فلنجأ وزعمه لان الامور الفرضية لا ينضبط
قوله فمن المحال ان يتعين وضع للجهة في خلأ او ملاء متشابه فانه ليس
 احد من التشابه اولى بان يجعل جهة مخالفة لجهة اخرى من عين فيجب
 اذن ان يقع لشيء خارج عنه ولا محالة انه يكون جسماً او جسمانياً والمجرد
 الواحد من حيث هو كذا فاما يفرض منه حد واحد ان يافترض وهو
 ما يليه وكل متباد محصل ههنا وهما طرفان وعلى ان الجهات التي فالطبع
 ففوق واسفل وهما اثنتان فالحد اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث
 كونه واحداً واما ان يقع بجسمين والتحد بجسمين اما ان يكون احدهما
 محيطاً والاخر محاط به او يكون وضع للجسمين متبائناً واذ كان
 احدهما محيطاً والاخر محاط به دخل المحاط به في ذلك التأثير بالعرض
 وذلك لان المحيط وحده يتحد في الامتداد بالقرب الذي يتحد باحاطة
 والمعد الذي يتحد بمركزه سواء كان حشواً او كان خارجاً
 عنه خلأ او ملاء واذ كان على الوجه الآخر يتحد به جهة القرب
 قداماً جهة السد فالموجب ان يتحد به لان المعد عنه ليس يجب ان يكون
 محده واحداً معيناً ما لم يكن محيطاً ولم يكن لثاني اولى بان يقع منه في احد
 دون اخرى ممكنة الا لما نرى يجب ان يكون له معاون في تقدير الجهة
 ويكون جسمانياً وراى الكلام عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين
 ان تقدير الجهة وتحديد ها انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه على طبيعة
 كيف اتفق بل من حيث هو محال ما موجهة لتحديد بين متقابلين وما لم يكن
 الجسم محيطاً يتحد به جهة القرب ولم يتحد ما يقابله **اقول** تقرير البرهان مع
 ههنا ذات ما في الكتاب ان يقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع والجهات التي
 بالطبع يكون تعيين وضعها اما في شئ متشابه خلأ كان او ملاء

او في شئ مختلف والا لاول محال لعدم اولوية بعض الحدود والمفروضة فيه بان يكون
 جهة من سائرهما ولكون الحدود المفروضة فيه بالقرض وغير متناهية
 وكما ان الجهتين بالطبع واخذتين فحسب فاذن الثاني حق وهو ان يكون
 ذلك التعيين بشئ مختلف خارج مما تشابهه وذلك الشئ لا محالة يكون
 جسماً او جسمانياً لوجود كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحد الجهتين
 معاً او جسمان يحد كل واحد منهما واحدة منهما والجسم الواحد يكون
 عمداً اما من حيث هي واحد او لا من حيث هو واحد فمذه اقسام ثلثة
 اما الجسم الواحد من حيث هو جسم واحد فلا يمكن ان يكون عمداً لان كل متدة
 فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجود تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع
 فانهما أيضاً طرفا امتداد واحد والحد يجب ان يحد جهتين معاً والجسم الواحد
 من حيث هو واحد ان حدود ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحد ما يقابل لان البعد
 عنه ليس يحدود واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون الحد اما جسماً واحداً من حيث
 هو واحد واما جسمين اثر نقول وهذا الثاني بليها باطل لان الحد يجب سمين
 لا يخلو اما ان يكون على سبيل احاطة احد هما بالآخر وعلى سبيل المباعدة
 والا لول يقتضي دخول الحاط في المحدود بالعرض لان المحيط وحده كان في المحدود
 امتدادين بالقرب الذي يتحد باحاطته والبعد الذي يتحد بالبعد
 من محيطه وهو مركزة فهذا القسم راجع الى ما كان الحد جسماً واحداً
 لا من حيث هو واحد واما القسم الآخر وهو ان يكون بالمباعدة فانه باطل
 لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحد به الا القرب منه
 ولا يتحد البعد عنه فاذا لا يتحد الجهتان معاً بكل واحد منهما وقتلنا
 ان الحد يجب ان يحد جهتين معاً والثاني ان لكل واحد منهما جهات
 الاينتهى بحسب فرض الامتدادات الخارجة منه ووقوع الآخر منه في جهة
 من تلك الجهات وعلى بعد معين منه دون سائر الاعداد الممكنة ليس بأول
 من وقوعه في جهة اخرى وعلى بعد اخرى مما يمكن فان الوقوع في كل
 جهة وعلى كل بعد من ذلك يمكن بحسب العقل وانما متنع فلان مؤثر

في التحدد وهو ايضا يجب ان يكون جسمانياً فاوضحه والكلام في وقوعه
 في بعض جهات هذين دون بعض وعلى بعد معين منهما كاللحام فيهما
 فان علل بهذين صار دورا والا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت ان تحديد
 الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا على اى وجه يتفق بل من حيث
 الاطالة وهي الحال الموجبة لتحديد من متقابلين كما مر فاذا نحدد الجهات جسم
 واحد محيط بالاحسام ذوات الجهة **اشار** كل جسم من شأنه ان يفارق
 موضعه الطبيعي ويعاوده فيكون موضعه الطبيعي متحد للجهة

لا به بل له لانه قد يفارقه ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب
 ان يكون تحدد موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره وهو علة لما هو قبله

او معه فقط فلذلك الجسم المتقدم في مرتبة الوجود على هذا بعلة او على
 ضرب اخر **اقول** يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة على محددات الجهات
 وبيان تقدمه على الاحسام التي تجوز تلك الحركة عليها وتقريران كل
 جسم له موضع طبيعي فلا تحلوا ما ان لا يكون من شأنه مفارقة موضعه
 ومعاودته اليه واما ان يكون من شأنه ذلك والاول هو الذي لا يجوز الحركة
 الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه ويكون مفارقة موضعه
 بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون هو في الحالتين ذا جهة متحرك فيها
 لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان يتحد به جهة موضعه الطبيعي

لان جهته متحددة عند وجوده فيه وعند لا وجوده بل يكون مستحقة
 لاجله حتى يصح ان يخرج عنه مفارقا ويطلبه معاودا ويجب ان يكون
 ذلك التحدد بسبب جسم اخر فلذلك الجسم الاخر هو علة للجهة هذا الجسم الذي
 يفارق الموضع ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما على الجهة لانه
 لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالية المفارقة والمعاودة والجهة له يوجد
 بعد فهو ما متأخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع الانفكاك
 عنها فاذا ن الجسم الذي علة الجهة متقدم على هذا الجسم لانه متقدم على
 ما يتقدمه او على ما لا يتأخر عنه مما هو معه اعني الجهة والمتقدم على المتقدم

متقدم وعلى المعلوم ايضاً متقدم كما مر بيانه في بيان ان الصبغة ليست
 علة للهوى على فهو متقدم للهوى على الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية
 او بالطبع فهذا ما في الكتاب فظهر منه ان الجسم المحد للجهات لا يجوز ان يفارق
 موضعه فلا يصح منه الحركة الايلية فان قيل لوقال الشيخ في هذه الجهات
 لا يجوز عليه الحركة الايلية لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد
 به لكفاه فما الفائدة في تقيد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي
 واليه قلنا الجهات لا يتمايز الا بكون بعضها طبيعياً لبعض الاجسام وبعضها
 غير طبيعي والحاجة الى اثبات المحد هو تمايز الجهات بالطبع لا بانها كيف
 كان والا لكان البس هان على تنافيها لا مستلزمات كما في اثبات الجهات التي هي
 مقاطع الاستلزمات وايضاً لهذا السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر
 وتجاوز عما بالعرض فاعلم ان تقدم محدد للجهات على ذوات الجهات يجوز
 ان يكون بالعلية كما من حيث كون ذوات الجهات اجساماً فان الجسم لا يجوز
 ان يكون علة فاعلية للجسم آخر كما يجيء بيانه بل من حيث هي ذوات الجهات انما
 يكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع المحد
 من حيث هو محدد لتوجب من ذوات الجهة من حيث ارتفاع الجهة ورفع
 ذوات الجهة لا يوجب رفع المحد من حيث هو محدد ولهذا لم يخرج ما للشيخ
 ههنا باحد القسمين وايضاً لم يذكر الشيخ ان وجود الجهة بعد امتناع تأخره في وجود
 الاجسام ذوات الجهة هل يجوز ان يكون متقدماً عليها لا وذكراً لافاضل الشارح
 ان الا ليقى بما ذكر في الخطأ السادس في بيان ان الحماوى ليس علة للحصى
 انه لا يجوز ذلك لان عدم الخلء مقارن لوجود ذوات الجهة فان تأخر
 وجودها عن وجود الجهة تأخر عدم الخلء ايضاً عنه والمتأخر عن الشيء ممكن
 معه فاذن عدم الخلء ممكن مع وجود الجهة لا واجب ويلزم منه كون الخلء
 ممكناً في ذاته ممتنعاً بغيره وهو محال بل نيب فيجب ان يكون الجسم
 المحد للجهات اما على الاطلاق محيطا ليس له وضع يكون فيه وان كان له وضع
 بالقياس الى غيره وان كان ليس محيطا على الاطلاق فيكون له موضع

لا ينفارقه أقول يبدان يذنب ثبات محدد للجهاز وكونه غير ذي جهة
بيان سائر أحواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان
وهما عند الشيخ عبارتان عن السطح الباطن للجسم يحيط بالجسم ذي المكان
ويما ساء بذلك السطح والموضع يطلق بالاشتراك على معان ثلاثة كما مر المراد
ههنا ما هو إحدى المقولات وهو هيئة تعرض للجسم ينسب بعض أجزائه إلى
بعض وإلى الأشياء ذوات الموضع غير ذلك الجسم ما خارجه عنه أو داخله
فيه كالقيام فانه هيئة مآرضة للإنسان بحسب انتصابه وهو ينسب بعض
أجزائه إلى بعض وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة
أجزائه إلى الأشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الإنكاس انتصاباً
وإذا تقرّر هذا فنقول الأجسام ينقسم إلى محيط على الإطلاق غير محيط وإلى غير
مما هو محيط وظاهر ما ذكرنا أن القسم الأول لا موضع له أصلاً وله وضع لكن
بحسب نسب بعض أجزائه إلى بعض وبحسب الأشياء الداخلة فيه وأما الجسم
الأشياء الخارجة عنه فلا وأما القسم الثاني فله الموضع والوضع لا اعتباراً
جميعاً وإذا تبين هذا وقد تبين فيما مر أن محددات الجهات محيط بذوات
الجهة فهو لا يتخلو ما أن يكون محيطاً على الإطلاق ويكون حكمه
في الموضع ما ذكرناه وأما أن يكون محيطاً على الإطلاق بل محيطاً
بذوات الجهة ومحاط بالغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع إلا أنه
يجب أن لا يفارق موضعه لا نأيدنا أن المحدد لا يجوز أن يفارق موضعه
ويعاودة فتوبله ولعله لا يكون المحدد الأول إلا القسم الأول أن كان
للقسم الثاني وجود يتحدد بالأول موضعه فينتد به موضع الثاني وموضعه
ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة أقول معناه
لعل الأمر في نفسه هو أن المحدد الأول لا يكون إلا المحيط المطلق ثم إن كان
للقسم الثاني وجود محيط بالأول يتحدد موضعه به أي أن كان محدداً بما يتحدد
ومحاطاً بما يتحدد به فيجب أن يتحدد بالأول موضع هذا الثاني وموضعه ثم يتحدد
بالتالي جهات الحركات المستقيمة وقد بنى الأمر على التشكيك لأن غير ذلك

الجهات كيف كان وهو حاصل على تقدير ان يكون المحرّد شيئاً واحداً وعلى
 ان يكون شيئين احدهما قبل الآخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه
 هو ان يكون المحرّد الاول الذي لم يتجدّد جهة قبله يجب ان يكون محيطاً
 على الاطلاق وليس له موضع على ما عرض به وذلك لان الحاط الذي لم يضع
 متحد يحتاج في تحدد موضعه الى غيره فان محدد موضعه متقدّم على موضع
 ولا يجوز ان يكون هو متقدّمًا على موضعه الخاص به واما بعد تحدد موضعه
 فيجوز ان يصير محددًا للموضع غيره ولم لا يكون هو المحرّد الاول بل يجب ان يكون
 قبله محدد آخر فاذا كان المحرّد الاول هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ
 غير محتاج الى هذا البيان لم يصرح به وانما قيد وجود القسم الثاني
 في قوله فان كان للقسم الثاني وجود بقوله يتحد بالاول موضع تنبيهاً
 على ان وجوده لا يكون الا كذلك وكرر هذا المعنى بقوله فيتحدد به
 موضع الثاني لانه ثانی للتصلة التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضع
 فيحتمل ان يكون الموضع الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشياء
 الخارجية عنه انما يتحد بالاول ويحتمل ان يكون بمعنى تعيين
 لقبول الاشارة فان هذا المعنى لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله
 في الموضع قال الفاضل السبب التشكيك ان الجهة على كون المحرّد
 هو المحيط الاول هي انه كان في تحصيل جهتي القرب والبعد ودخول الحاط
 في التحديد يكون بالعرض على ما مرّ وعليه شك ان هذا يستقيم لو كان
 الاول متقدّمًا على الثاني حتى يقال اذا اجتمع للجهة علمتان مستقلتان
 بالعلمية واحديهما اقدم فانهما يكون مستتدة الى ما هي باقدم لكن الشيخ
 سيدين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محييه ولا لكان الملاء
 ممكنًا لذاته فان لا يكون الحاوي اولى بالتحديد من المحيى وثانيهما
 ان المحيط كالفلك الاعظم على تقدير تقدمه في الوجود لا يكون محدد للجهات
 العناصر لان النار مثلاً اما ان يطلب مقعر فلك الاعظم او مقعر فلك القمر
 والاول باطل والا لكانت النار في حينها ابداً بالقصر والثاني يقتضي ان يكون

فلك القمر هو المحدد لمقره الذى يطلبه النار قال ولاجل هذين الشككين
 شكك الشيف في كلامه ولولا الشك الثاني لكان استثناء التحديد في المحيط
 المطلق أولى لا تكونه أقدم بل كونه أعظم وأقوى ولاجل ذلك ذهب إليه
 الشيف فما أنا فلقية هذا الشك لو احكم فربك الأولى وقولاً وأما وجه
 تقدم المحيط على المحاط فقد مر وسيأتى له بيان آخر وأما الشك
 الثاني فليس بواحد أما أولاً فلاه يقتضى ان يكون محدده جهة الهواء
 هو النار وهو محدده جهة الماء هو الهواء وهذا مما لم يقل به فانشل
 وأما ثانياً فلان الضمير لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه
 الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملاً على جهات
 تلك الجهة كالارض أو لم يكن كيا في العناصر ولذلك كانت الجهات
 بالطبع اثنتين والإمكانة الطبيعية أكثر وليس يجب من كون فلك القمر
 على لمقره ما لذى هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق وأنا على الاضطرار
 المذكور اذا فرضنا متحرراً كاختار على حين النار ويصعد في فلك القمر
 نحو حين ما بانه ذاهب الى جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب من جهة الفوق
 الفوق الى ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة الفوق وأما قولهم
 الخفيف المطلق هو الذى يطلب جهة الفوق على الاطلاق فليس المراد بذلك
 يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام على الاطلاق بل فوق العناصر فقط
 وأيضاً ضل الشارح اورد المتن في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني
 وجود فيتحدد بالاول موضعاً ويتحدد به موضع الثاني ووضع شرب يتحدد
 بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وقسره بان المحددان كان عليهما الفلك
 الأعظم فيتحدد بالأعظم موضع المحاط الاول كسفل الثوابت ويتحدد به
 موضع ما تحته كفلك منحل شرب يتحدد بعد تحدده موضعاً الا فلاه على ترتيب
 جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضى ان يكون الثاني في قول الشيف هو الخفيف
 الثاني ثالثاً في المضى قوله ويكون الاول انما يحلوه به ان يكون متقدماً عليه
 الا بدعاً أقول اى خليف بالمحدد الاول ان يكون في ترتيبه الا بدعاً متقدماً وهو

بان يكون القوى سائطة بغيره وبين المبدأ الأول تعالى ذكره أقل مما بين سائر الاجسام
 وبينه وايضا بان يكون مادته مما جازا اليه في تحركه مكانه ولا يلزم من ذلك
 احتياجه بامره اليه في تحقيق ذاته فلا يلزم ان يكون الخلاء لذاته على
 ما سيذكر في البسط السادس وايضا من الشارح انه كما قسم المتقدم
 من بين ان تقدم الفاعل الاعظم ليس بالثبوت قطعا ولا بالعلة لما سياتي
 فان لم يكن محدد للجرات سائر الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويبقى ان يكون
 متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالثبوت كما من قولك ويكون
 متشابه نسبة وضعه بغيره له اجزاء فيكون مسددا اقول المحرك الاول
 لا يجوز ان يكون مؤلفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اخفاها كل
 جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة تفضل متنازع
 في الجهة عن اجزائه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة على محركاتها
 فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالعرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء
 المفروضة بعضها الى بعض مساوية الى المركز وهي التي يلحقها الوضع بسببها
 متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الى المركز من بعض
 الزم من اخفاها من القرب بجهته وبعد غير جهة التبعد وبعد اختلاف
 جهات اجزاء المحرك ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة على محركاتها
 هذا خلف وتشابه اجزاء الشيء في الوضع هو الاستدراك فاذن محركاتها
 مسددة الشكل انشأ في الجسم البسيط هو الذي له طبيعة واحدة
 ليس فيه تركيب قوي وطباير اقوال يديد بيان حال البسائط
 من الاجسام ونحو قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة يطلق على
 معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدأ اول
 الحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض والمبدأ المبدأ الفاعل
 وحده وبالحرارة انواعها الاربعة اعنى الا يندب والوضعية والكمية
 والكيفية وبالسكون ما يقابلها جسيما وهي بالقرادها لا يكون
 مبدأ الحركة والسكون مقابل مع انضيمات شرطين هما عدم الحالة

لللائحة ووجوهها ويراها بكمال يكون فيه ما يتحرك وليسكن بها وهو الجسم
 ويجتزأ به عن المبادئ الصناعاتية والنفسية فاعلم لا يكون مبادئ الحركة
 ما يكون فيه وبالاول عن النفس الارضية فانها يكون مبادئ الحركة في
 فيه كالانماء مثلا الا انها يكون مبادئ باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط
 الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبادئ اول لانه
 بمخرقة آلة لها وتبقى لهم بالذات احد معينين احدهما بالقياس الى الحركة
 وهي انها تحرك لا عن تخفيف قاسرا ياها بل بذاتها على وجهه يوجب الحركة ان يكون
 مانع وتاثيرها بالقياس الى التحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذات
 لا عن سبب خارجي ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا احد معينين احدهما بالقياس
 الى التحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا يصدر بالعرض تحرك الساتر
 فالسفينية والثاني بالقياس الى التحرك وهو انها تحرك الشيء الذي ليس متحرك
 بالعرض كصل من نحاس فانه يتحرك من حيث هو صلي بالعرض والطبيعة لهذا
 تقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتى انقلب قهر بما يزا في هذا التعريف
 قوا لهم على فهم واحد من غير ارادة وجه يتخصص المعنى المذكور بما يقابل
 النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما على وجه واحد ولا على وجه واحد وكلاهما
 بالارادة او من غير ارادة فمبدأ الحركة على وجه واحد من غير ارادة هو الطبيعة
 وبالارادة هو القوة العقلية ومبدأها لا على وجه واحد ومن
 غير ارادة هو القوة النباتية وما بالارادة هو القوة الحيوانية والقوى
 الثلاث تسمى نفوسا فاما معنى الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبادئ
 من شئ في غير من حيث هو غير وفائدة هذا القيد ان الشئ الواحد من حيث
 هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثل الطبيب اذا علم نفسه فلا يقبل
 العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحديثان يقتضيان
 التقاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريفه للبسيط
 ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشئ الذي يكون المبدأ المذكور
 فيه واحدا لان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة

قد تنكرنا فعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل من زاده
وضوحاً بقوله ليس فيه تركيب قوى وطبائع او لا يكون مجتمعا من اشياء
مختلفة لكل واحد منها طبيعة وقوة اخرى يتنكب من جملة انها شيء واحد
فان مثل هذا يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء وكل جملة اشياء
واحد **اقول له** والطبيعة الواحدة يقتضى من الاشكال والامكنة وسائر
مالا بد للجسم ان يلزمه واحداً غير مختلف **اقول** ههنا اعراض لا يمكن
ان ينفك الجسم في وجوده عنها كالالين والوضع والشكل والكيف والكم
وغير ذلك وطبيعة الجسم لا محالة يقتضى من كل نوع شيئاً ما على
ما سيأتى في الفصل الثاني لهذا الفصل فالطبيعة الواحدة تقتضى من كل
جنس منها شيئاً واحداً على وجه واحد ولا تختلف اقتضاها بالاقوات والاحوال
الا اذا صنعتها ما نفع عن ذلك **قول له** فالجسم البسيط لا يقتضى الاشياء واحداً
غير مختلف **اقول** هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له طبيعة واحدة والطبيعة
الواحدة تقتضى شيئاً غير مختلف والفاضل الشارح قال هذا الحكم ليس نتيجة
لهما لاحتمال ان يكون البسيط قوة حيوانية يصدر عنه بها اشياء مختلفة
لكن لما كان الحق ان البسيط الضمير ليس له اقوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي
اشياء مختلفة صح هذا الحكم **واقول** وضع المقدمتين المذكورتين ينافى هذا
الاحتمال لان معنى لنا القوة الحيوانية تصدر عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية
ليست بطبيعة واحدة وهذه النتيجة مع صغرى القياس المذكور وهو
قول لنا الجسم البسيط له طبيعة واحدة حيوانية **اشار** انك لتعلم الجسم
اذا اخلت وطباعه ولم يعرض له من خارج تاثير غريب لم يكن له بدن
موضع معين وشكل معين فاذا في طباعه مبدء استجاب ذلك
اقتول يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن موضع وشكل طبيعيين
وان فيه طبيعة تقتضى ذلك **واثما** اخص البيان بهما لان احدهما وهو الموضع
مختلف الاجسام والثاني وهو الشكل متشابهة وسائر الاعراض المذكورة
يمكن ان يثبت بمثل هذا البيان لانها لا يخلو ما عن التشابه او عن الاختلاف

فقال ان الجسم والمركبة البسيطة المركب جميعاً ولم يقل كل جسم لان محدود
 الجهات لا موضع له وقال اذا خلى وطباعة ولم يقل وطبيعته لان الطبيعة على وجه
 لا يتناول الفلكيات والطباع تتناولها واشترط ان لا يعرض له من خارج تأثير
 غريب لان تأثير الغريب ربما يقتضي للجسم موضعاً او شكلاً قسرياً كتأثير
 الحرارة والاناء المكعب في الماء فان احدهما يصعد والآخر ينزل ويكعبه وقال
 لم يكن له بدن من موضع معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه
 الامر المشترك بين الجميع واما المعين فأنما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلق
 اثباتها في بعض النسخ لم يكن له بدن من وضع معين وعلى تقديره يكون
 الوضع ههنا هو الهيئة العارضة للجسم بسبب تسبب بعض اجزائه ببعض
 الا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب تسبب بعض اجزاء الجسم الى غير الجسم
 كما حملها الفاضل الشارح على ذلك لانه مما يقتضيه تأثير غريب
 من خارج وعلى هذا الوجه يكون الحكم كلياً لان محدود الجهات ايضاً
 وضعه الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب الاحزاء
 فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعنى واما الوضع بالمعنى الثالث
 وهو ان كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية فهو امر يقتضيه الجسميات
 في الحيوان على ما تقدم وليس مما يتعلق بالطباع المختلفة فاذن لا وجه لحمل
 الوضع ههنا على ذلك المعنى ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدأ استيعاب ذلك
 وذلك لان وجود العارض للشيء يدل على وجود سبب يقتضيه ذلك العارض
 والسبب يكون اما خارجياً او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجاً
 عنه لاننا فرضنا خلوا الجسم عما يوش فيه خارجاً عنه وبقي الجسم وحده غير منفك
 من هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما امراً مشتركاً فيه بين
 الاحياء كالصورة الجسمية او امراً مختلفة تختص كل واحد منها ببعض
 الاحياء والاو لا يقتضي ان يشترك الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس
 كذلك فاذن هي امور مختلفة غير خارجة عن الجسم وهي طباع الاحياء
 فاذن في طباع الجسم شيء هو مبدأ استيعاب ذلك الموضع للعين

والشكل المعين وإنما قال مبدأ استيجاب ذلك ولحميل مبدأ ذلك ومبدأ وجوب
ذلك لان الجسم في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين من حيث
بنيلها القس كما ذكرنا لكن الجسم يكون بحيث يعود الى ما يقتضيه طباعه
منها عند زوال القس ولو كان الطباع مبدأ لهما ولو جوب بهما
لزال عند زوالهما لكنه لما كان مبدأ للاستيجاب كان في جميع الاحوال
مستغنيا لهما قال وللبيسط مكان واحد يقتضيه طبعه والمركب يقتضيه
الغالب فيه اما مطلقا واما بحسب مكانه واما اتفق وجوده فيه اذا تساوت
الحاذايات عنه فكل جسم له مكان واحد اقول لما فرغ من بيان
ان كل جسم يقتضى موقعا وشكلا بحسب الطبيعة على الاجمال
شرع في التفصيل وبدأ بالموضع فاعلم ان الجسم اما بسيط او مركب البسيط
لا يمكن ان يقتضى الامكانا واحدا لما معنى ولما لم يكن للبسيط حيز
بعد وجود الكل لم يكن مكانه جزء الا كذلك والسبب الذي يقتضى تجزئة
المتمم كن يقتضى تجزئة المكان فكان الجزء هو جزء مكان الكل واما فلا مكان
يختص به في اصل الابداع لان التركيب امر يعرض بعد الابداع واليجاد
مكان على سبيل الابداع قبل التركيب يطلبه المركب انا حصل يقتضى
وجود الخلاء حالة الابداع وهو محال وايضا لو طلب البسيط بعد طر بالتركيب
عليه ذلك المكان المفروض لو حجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا
لما كان التركيب لا يقتضى زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسبب المكان
نرائد على ما كان للبسيط فاذا امكنه المركبات هي امكنة البسائط بعينها
وكذلك لم يعرض الشبهة لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها وتقرير سبب
ان المركب اما ان يكون احد اجزائه غالبا على الباقية بالاطلاق او لا يكون
والثاني لا يتخلو اما ان يكون الاجزاء التي امكنتها في جهة واحدة كالارض والماء
مثلا غالبية على الباقية وحسب هذه الاجزاء معا غالبية بحسب طلب جهة المكان
او لا يكون في المركبات بحسب هذه القسمة ثلثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه
الثالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه بحسب مكانه

اذا لا غالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور ومكان القسم
الثالث وهو الذي لا يغلب فيه جزء لا على الاطلاق ولا مع الغلب بالاعتبار
المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون ذلك عند تساوي الحماذيات فيخرج
عن المكان الذي اتفق وجوده فيه فان ذلك يقتضي بقاؤه ثمة كالحديد التي
تجد بها قطع متساوية من المقدن طيس عن جوابها وفي بعض النسخ اذا تساوت
الحماذيات عنه وبيانه ان الحماذين المتساويين من الارض والناظر مثلا ان تركيبا
على وجهه يكون كل جزء منهما على مكانه فانهما يتفرقان ويقصد كل
جزء مكانه ان لم يكن مانع عن ذلك واما ان تركيبا على وجهه يكون وكل
جزء منهما على مكانه صاحب فاهما يتحاذيان ويقفان بالضرورة ههنا
فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت الحماذيات عن المركب والزيارة
الاولى اصح لان على تقدير الاحتمال كان يجب ان يقول منه لا عنه
فحصل من جميع ذلك انقسام الجسم الى اربعة اقسام واحد بسيط وثلث
مركبة وتعين مكان كل واحد منها بحسب الطبع والتركيب فظهر ان كل جسم
من شأنه ان يكون في مكانه فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور
للدلالة على احتمال عليه قال ويجب ان يكون الشكل الذي تقتضيه

طبيعة البسيط مستديرا والا اختلف هيأته في مادة واحدة عن قوة
واحدة اقوال ما فرغ من بيان تفصيل المكان شرع في الشكل واقتصر على
البسيط الذي يجب ان يكون شكلا مستديرا لثبوت الحقيقة
لذلك وهو الطبيعة واحد او كمن القابل واحد او متغير ان يكون ثانيا
الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا والحريز كد اشكال المركبات
لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوان والكلام في ذلك يستدعي
بسطا فهو بجبا حث التركيب اليق فان قيل ان كانت الاماكن
المختلفة للبساط دالة على اختلاف طبائعها فليكن الاشكال المتشابهة
دالة على اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا على المعاولات المختلفة
يجب ان تكون مختلفة اما على المتشابهة لا يجب ان تكون متشابهة

لان العلل المختلفة قد يكون متشابهة المعلقولات فان قيل
 يلزم على ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الى الطبائع المختلفة
 يمكن ايضا استنادها الى الحسية المشتركة فيها قلنا انها من حيث
 هي مطلقة كذلك من حيث هي معينة فتأخره عن المقادير التي تختلف
 باختلاف الطبائع ولذلك كانت مستندة الى الطبائع والناقيل ان يقول
 نعم بالاجزاء الارض ليست مستديرة مع انها بسيطة والقول بان
 استدراكها كثرثة بالقسم يوجبها مانعة عن العود اليها يقتضي ان يكون
 طبيعة واحدة مقتضية شئ واحد وما يحتمل من حصول خلاف الشئ والجواب
 ان ذلك انا وقع بالعرض فان الطبيعة انقضت بالذات شكلا وانقضت كيفية
 حافظة للشكل فاقضاءها تلك الكيفية لا يخالف اقضاءها الشكل
 بل هو مؤكدا له لو خلقت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل لم يزل
 الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن العود الى الشكل
 الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزمها من الحالة الطبيعية من وجه
 وبقاؤها عليها من وجه واعتراض القاضل بان الفلك غير لازم لا يقتضي
 وضع معين مع استحالة خلقه عن الوضع المطلق فتاوى الجواب ان يكون
 الاجسام فلا يقتضي مواضع واسكالا معينة مع استحالة خلقها عن نفسها
 والجواب ان الفلك مع قطع النظر عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هذا
 بسبب نسب الاجزاء الى الغير صلا لا مطلقا ولا معينة فذلك حكمنا بان
 لا يقتضي وضعاً معيناً والجسم مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكاناً وشكلاً معينين
 قلنا ذلك حكمنا بذلك واعرض ايضا بان متمات الافلاك والنظر التي تدرك
 فيها التراوس والكواكب من الافلاك مع بساطتها مختلفة بحسب الشدة على
 لما تقتضيه الاستدلال وان لم يجرى من حصول ذلك بالقسم بان المدة
 المصورة ان كانت بسيطة فخلقها اما بسيط واما مركب والاول يقتضي
 ان يكون شكل الحيوان كذلك والثاني يقتضي ان يكون مجسم وكذا
 بعدد البسيط الذي في محل المركب وان كانت مركبة من قوى سنان

كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يصغر البعض عن اقتضاء الاستدلال
 فلو لا هذا لان يكون مع طبائع بسائط الاجسام ما يمنعها من ذلك ان كانت
 في محل مختلفه كان الحيوان ايضا مجموع الكرات والجواب عن الاول
 ان اتصال الصور الكمالية ببعض البسائط في فطرتهما الاولى لا يسبب صعود
 الى العلل الفاعلية غير مستقيم كما ان اتصالها ببعض المركبات لا يسبب
 تعود الى العلل القابلية في الفطرة الثانية غير مستقيم فان الكمالين نباتا
 او حيوانا في هذه الفطرة انما يتصل به صورته كما ان النباتية كانت وحيوانية
 مع بقاء صور اجزائه العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في
 الفطرة الاولى ببعض الافلاك المستديرة صوراً كمالية تقر من تلك
 الافلاك كذا يختص بها هي تلك خارج المركز وتدويراً وكما كتب مع بقاء الصور
 الاولى المتصلة بجميع اجزاء الافلاك الاول فيهما ويكون ذلك بحسب امر
 في الحالة التقضية لوجود ذلك ان تلك ويلزم من ذلك ان يبقى من الافلاك
 الاول مستقر ونقطة متصورة الى الاولى فقط على ما يتهد به علم الهيئة ومن
 الثاني ان القوى المتصورة على قدر بساطتها وقريب محملها وعلى قدر تركبها
 وتعلق اجزائها باجزاء المحل لا يقتضي كون الحيوان مجموع كمالات
 لان حكم الشيء حال الانفراد لا يكون حكمه حال التركيب مع الغيرة ونحن ما عينا
 الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه تفعل فعلا متشابها ولا يلزم من ذلك
 انها تفعل في اجزاء المحل المختلف فعلها في المحل المتشابه لان المحل المتفعل منها
 ليست هي الاجزاء افراداً بل المركب الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة
 المركبة تفعل فعل بسائطها لان المجموع فاعل واحد كذا لا تار بحسب
 البسائط التي هي كالالات لها ليس عدة فاعلين متشابهين الا فاعل تذبذب
 الجسم كله في حال تحريكه ميل به تحريك به وسيجس به المائل ولن يتمكن
 من المنع الا فيما يضعف ذلك فيه وفي بعض الفسوف وان تمكن من المنع
 الا فيما يضعف ذلك فيه اقول يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل
 هو الذي يسميه المتكلمون اعتقاداً متحرك الجسم انما يحركه بتوسطه

وسبباً محتاجاً الى ذلك ان الحركة لا تجلو من حد ما من السرعة والبطء
لان كل حركة انما يقع في شئ ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان وغيرها
وفي زمان ما وقد يمكن ان بقوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك زمان
فتكون الحركة اسرع من الاولى اوباكث منه فتكون ابطأ منها فاذن الحركة
لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطء وللمرء من السرعة والبطء هو شئ واحد
بالذات وهو كيفية قابلية للشدة والضعف وانما تختلفان بالاضافته العارضة
العارضة لهما فاما سرعته بالقياس الى شئ هو بعينه بالقياس الى الآخر
ولما كانت الحركة ممثلة للانفكاك عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي
مبدأ الحركة شيئاً لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة
بالشدة والضعف ابهاطية واحدة فكان صدور حركة معينة منها دون غيرها
مستتاعاً لعدم الاولوية فاقضت اولاً امر الشدة ويضعف بحسب اختلاف الجسيم
ففي الطبيعة في الكبر اعنى الكبر والصغر والكيف اعنى الكثاقل والخلل والوضع
اعنى اندماج الاجزاء وانتفاشها او غير ذلك وبحسب ما يخرج عنه كمال ما فيه
الحركة من رقة الغمام وغلظة وذلك الامر هو الميل ثمة فثبت بحسب الحركة
وهذا الامر محسوس في الحركة لا يحس الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يحس الاشارة
من الترق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الماء وكما يجد من البحر
اذا اسكنه في الهواء فالشيخ اشار الى وجوه بقوله الجسم له في تحركه ميل ولم يرد
حجة على وجوده لكونه محسوساً بل اشار الى كونه محسوساً بقوله وحسب
به الممانع وأشار الى كونه قابلاً للشدة والضعف بقوله ولم يتمكن من المنع
الا فيما يضعف ذلك فيه اى يضعف بالقياس الى قوة الممانع وأما بالواحدة
الآخرى فيكون قوله وان تمكن من المنع اشارة الى امكان وجوهه والاحساس
به عند عدم الحركة وذلك مما يدل على مغايرة للحركة وقوله الا فيما يضعف
ذلك فيه اشارة الى انه قابل للشدة والضعف قوله وقد يكون من طبا
وقد يحدث فيه من تأثير غيره فيبطل المنبعث عن طبا ع الى ان يزول فيصير
انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليه الماء البرودة المنبعثة

عن طباعه الى ان نزول اقوال لما كان الميل هو السبب القريب للحركة بوجهه
ما كان منقسماً الى اقسامها فمنه ما يحدث من طباع المتحرك وينقسم الى
ما يحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه والى ما يحدثه النفس كميل الذبابة
عند تبرزه من الارض وميل الحيوان عند اماعه الارادى الى جهة ومنه
ما يحدث من تأثير قاسر خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انقيصائه عن القوة
وانما يختلف الاحكام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية
وغیرها فالاختلاف الذاتي هو الذى يكون بحسب قوة الميل الطباعى
وضعفها وهوان يكون الاقوى بحسب الطبع كالتحجر العظيم اكثر
امتناعاً من قبول القسرى والا ضعف اقل امتناعاً وما عدل هذا الاختلاف
يكون بالاسباب الخارجة وقد يكون الاضعف اكثر امتناعاً اما لعدم
تمسك القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من رفع الموانع كالنتن
او التحلل الذى لا حله يتطرق اليه للموانع بسهولة كالريشة او غير ذلك ولما كان
الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الامتناع ان يتحرك الجسم بحركتين
مختلفتين معاً بالذات لان الحركة الواحدة يقتضى توجهاً الى مقصد واحد
عدما توجه الى غير ذلك المقصد والحركتان المختلفتان معاً يلزمهما التوجه
وعدمه الى كل واحد من المقصدين معاً وميتم ان يقتضى الشئ شيئاً وعدمه
معه فكان من المستع ان يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بل
كما يجوز ان يجتمع في جسم حركتان احدهما بالذات والاخرى بالعرض كحركة
الشخص في سفينة بنفسه بالذات وحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز
ان يوجد ميلان كحجر يحمل على السان يمشى فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات
ويخرق منه الهواء وهو ميله بالعرض الذى هو الانسان بالذات فاذا طرأ
على جسم ذى ميل طبيعى بالفعل ميل قسرى يقاوم السببان اعنى القاسر والطبيعة
فان غلب القاسر صارت الطبيعة مقهورة تحدث ميل قسرى وبطل الطبيعى
ثرتاخذ الموانع الخارجية والطبيعة معاً في افنائها قليلاً قليلاً ويقوى
الطبيعة بحسب ذلك وياخذ الميل القسرى في الانتفاص وقوة الطبيعة

في الاخر جاد الى ان يقاوم الطبيعة الباقى من الميل القسري فبقى الجسم عديم
الميل اتمر بجدة الطبيعة ميلها مشوباً بانثار الضعف الباقية فيها وشئت الميل
بنزول الطبيعة فيكون الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريباً من الامتزاج
الحادث بين الكيفيات المتضادة واذ اقررت في ذلك فنقول قول الشيخ وقد يكون
من طباعه اشارة الى الليلين الطبيعي والنفساني وقوله وقد يحدث فيه
من تأتئين غير اشارة الى القسري وقوله فيبطل المنبعث عن طباعه الى ان
فيجود انبعاثه اشارة الى امتناع اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وعقوبة
عند نزول القسري كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه
ونمثل في ذلك بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها
الماء ليتصور كيفية التقاوم المذكور فانه كما يجتمع في الماء حرارة
وبرودة بل يكون ابداً امتكفاً بكيفية متوسطة بين غاييتي الحرارة الغريبة
والبرودة الذاتية تارة اميل الى هذه ويسمى حرارة وتارة اميل الى تلك
وتسمى برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تستمر باسميهما وذلك بحسب تفاعل
الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في الجسم ميلان
بل يكون ابداً في حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي الشديد تارة تستمر
بالميل المنسوب الى القسري وتارة بالمنسوب الى الطبع وتارة بعد مضافاً ذلك
بحسب تفاعل الميل القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية
عند وجود العرض الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجعها باضاده
كالحرارة افناؤه وعند الخلو منها ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة
في الجسم باوام مفرقة الحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها حفظه وعند وجع
ميل غريب يخالفه افناؤه وعند خلوا الجسم عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا
ما ينبغي ان يتحقق ليدفع الاشكالات التي تورط في هذا الموضوع كما يقال لولا اجتماع
الميلين لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوى وضعت متساويين
في السحق وكان وفوق جبل يتجاذب طرفاه بقوتين متساويتين محتجعا
فوق له وانما يمكن الميل الطبيعي لامحالة نحو جهة شوطها الطبع أقول

لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت ذالميل الطبيعي اما متوحي الفوت
 وهما الخفة واما متوحي السفلى وهما الثقل وهما بسيطان وما يقتضيه النفوس
 النباتية والحوائية يكون حركاتها وجهات حركاتها قول له فاذا كان الجسم الطبيعي
 في حينه الطبيعي لم يكن له وهو فيه ميل لانه انما يميل بطبعه اليه ولا عنه
 اقول لما كان الميل الطبيعي الى جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان
 الطبيعي وهو حال غير طبيعي كالحركة وجب انقدا منه عند العود اليه وهو
 حال السكون بالطبع فان الواصل الى المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله
 اليه ولم يكن له ميل عنه فاذا ن هو عند يميل واعترض الفاضل الشارح على
 ذلك بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو على الارض فقد يحس ميله واجاب عنه
 بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حتى يكون في مركز العالم والحق في ذلك
 ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز العالم الذي هو نقطة ما ولا فلا شئ
 من الارض في المكان الطبيعي بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث
 ينطبق مركزها على مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلاً فهو
 ليس في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزءاً من ذلك المكان واذا صار متصلاً
 بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزءاً من مكانها قال وكلما كان
 الليل الطبيعي اقوى كان امنه لجسمه عن قبول الميل القسري وكانت الحركة
 بالميل القسري افتر وابطأ اقول لما ذكر الميلى اعنى القسري وغيره وبين
 امتناع اجتماعها وبين حال الطبيعي منهما اراد ان يبين حالها عند تعارض
 السببين واشار الى الاختلاف الذاتي المذكور لبناء ما يجمع من الكلام
 عليه واشار بقوله وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطأ الى الحال التي
 عند تقاوم السببين كما قررناه اشاراً الى الجسم الذي لا ميل
 فيه لا بالقوة ولا بالفعل لا يقبل ميلاً قسرياً يتحرك به وبالحكمة لا يتحرك
 قسراً ولا يمتنع له قسراً في زمان ما مسافة ما وليتحررك مثلاً في تلك المسافة آخر
 فيه ميل ما وممانعة ما فبين انه يتحرك كما في زمان اطول وليكن ميل ضعيف
 من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك الحركة مسافة نسبتها الى

الاولى نسبة زمان في ذى الميل الاول وعدير الميل فيكون في مثل زمان
عدير الميل يتحرك بالنفس مثل مسافته فيكون حركاً مقسومين ذى ممانع
فيه وغير ذى ممانع فيه متساوية الاحوال في السرعة والبطء هذا حال اقول
يريد بيان ان الجسم القابل للحركة القسرية لا يخلو عن مبدأ ميل مابالطبع
وقبل الخوض فيه نقول قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة اشياء مساواة
وزمان واحد معين من السرعة والبطء فنقول ههنا اذا اتفق كل واحد من
هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب او بيان
بالفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطء يقطع مسافة طويلة في
زمان طويل وقصيرة في زمان قصير فيكون نسبة المسافة الى للسافة
كنسبة الزمان الى الزمان على التساوي والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحرك
اسرع في زمان اقصر وبحد ابطأ في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الى البطء
كنسبة الزمان القصير الى الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد يقطع
بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطأ مسافة اقصر فيكون نسبة السرعة الى البطء
كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة وتبين من ذلك ان الطويل في المسافة والقصر
في الزمان بلزاء السرعة ومقابلها بلزاء البطء واما علمانه لا يمكن ان يقال
ان الحركة بنفسها تستدعي شيئاً من الزمان وبسبب السرعة والبطء يستدعي
شيئاً آخر لا نأبئنا ان الحركة تمتنع ان يوجد الا على حد ما منهما فهي
مفردة غير موجبة وما لا وجوب له لا يستدعي شيئاً اصلاً والحركة تنقسم
الى نفسانية وغير نفسانية والنفسانية تتحد النفس حالها من السرعة والبطء
المتخيلين لها بحسب الملازمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل يتحصل
الحركة السريعة والبطيئة واما غير النفسانية التي مبدأها طبيعة او قسر
فيحتاج الى ما يحد حالكها تلك اذ لا شعور شمه بالملازمة وغيرها فهي بحسب
ذاتها كما تحصل في غير زمان لو امكن يا ذا العريكين ذلك فاحتاجت الى
ما تحدد ميلاً تقتضيها وما لا يتحدد بها ولا يتصور ذلك الا عند تعاوق بين
الحرك وغيره فيما يصدر عنهما وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث

ذاتها لتفاوت والقاسر اذا فرض على انتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه
 تفاوت والميل في ذاته مختلف فالتفاوت الذي بسببه يتعين الميل
 وما يتبعه اعني المحل المذكور من السرعة والبطء يكون نشيئا اخر ما خارج
 عن المستخرج او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من خارج ذاته
 فهو كاختلاف قوام ما يشترك فيه كاطواء الماء بالترقة والخلط وما الذي
 ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات
 الشيء لا يمكن ان يقتضي شيئا ونقتضي ما يعاوقه عن اقتضائه ذلك
 بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة والنفس المتان هما مبداء الميل
 الطباعي فاذا نيل من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارج والداخلي
 ارتفاع السرعة والبطء من الحركة ويلزم منه انتفاء الحركة ولاجل
 ذلك استدلنا الحكماء باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوقها
 خارجي فبينوا امتناع وجود الخلاء وتارة على وجوب وجوب معاوقها داخلي فبينوا
 مبداء ميل طبيعي في الاجسام التي يحسن ان يتحرك قسرا وهو مسئلتنا هذه ووجوب
 الاستدلال في المسئلتين ان اختلاف المعاوق لما كانت مقتضية لاختلاف السر
 والبطء كانت المعاوق القليلة بازاء السرعة والكثيرة بالزء البطء كانت نسبة المعاوق
 الى المعاوق في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيدهما على التكافؤ اعني القلة
 في احدى هما بالزء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة
 بالزء القلة والكثرة بالزء الكثرة واثبت ذلك فلتفرض متحركا عديرا
 المعاوقه يقطع مسافة ما في زمان ما واخر مع معاوقه ما يقطعها ويكون
 لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقه اقل من الاولى على نسبة الزمانين
 فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عدير المعاوقه وتلزم من ذلك
 التخلف لتساوي وجود المعاوقه وعدمها الا ان يجعل حركة عدير المعاوقه
 لا في زمان بل ان لا يتقسم وهو ايضا محال لما صرحنا بهذا تقرير مقاصد نعم في هذا
 الباب واعترض على ذلك بطائفة من المتأخرين كالشيخ أبي البركات البغدادي
 وغيره بما ذكره الفاضل المشار فقصوان الحركة بنفسها استند على زمانا وليسبب المعاوقه

فالتسليم بها واحدة المعاودة ويختص بأحد هما فاذا نهما فاذا نهما في نفس الحركة
غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاودة بحسب قوتها وكثرتها
ويختلف زمان الحركة بعد انضياق ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم
على ذلك الخلف ولا الحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن
ان يستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطء في زمان كانت
بحد اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة
ابطأ واسرع من المفروضة فكانت مع حد من سرعة والبطء حين فرضتها
لا مع حد منهما هفت ولما رجع الى المتن قال دعوى المذكور في كتاب
ان الجسم الذي لا مبدأ ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه
امكن فليتحرك مع عدم مبدأ الميل الذي هو المعاود الداخلي مسافة
ما في زمان و ليتحرك مثالا في تلك المسافة جسم آخر فيه مبدأ ميل ومعاودة
فقط اهله يتحرك كما في زمان اطول ولم يكن جسم ثالث فيه مبدأ ميل من
معاودة اقل على نسبة يقتضي ان يقطع في ذلك الزمان عن ذلك الحركة
مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زمان ذي الميل الاول وعدي للميل
لان مع وحدة الزمان يكون نسبة المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة
الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافة
لان مع وحدة التحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة
فلزم الخلف واما الحال بسبب الزمان فستذكره من بعد وعرض بعد ذلك
الفاضل الشارح بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون
كنسبتهما قال فان ميل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة للمؤثرة
انما يحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل يخدم عند التجربة وايضا فان كل
ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاود فقد دل ايضا على احتياج الطبيعة
اليه واعاد ما ذكره بعينه فخر قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية
مبدأ الميلين المتخالفين يعوق كل واحد منهما الاخر فخر قال فليس كذلك معاودة
القولام كافية هناك قلنا فليكن ايضا كافية في القسرية فخر قال من ذلك

بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع والنزاع منه محالات
والجواب عن الاول ان من القوى الجسمية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها
فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبايع ومنها ما يحل في جملة
مها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون
حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالمصنوع عن التأثير بسبب
الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور
عدم الموانع الخارجية ونحن لثاقنا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا
الى معاوقات لحريلزم من الحجة المذكورة ان يكون العاوق داخل الجسم
اللبة بل هو محال في الطبيعية كما مر فلهذا من خارجها فاذا معاوقة
انقسام كافية هناك واما القسرية فلا لان الحجة بعينها قائمة مع فرض التساوي
في القوام واما العقلية فلا يلزم مما ذكرنا لما بيننا من الفرق **تلك**
بحسب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان لا ينقسم حتى يحكي ان يقع فيه حركة
لا ميل له ولا يكون له نسبة الى زمان حركة ذي ميل **اقول**
لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الى الزمان المنقسم نسبة كما لا نسبة
لنقطة الى الخط وان كانت حركة عدل الميل واعتفيه وحركة ذي الميل
في زمان المنقسم لما تمت هذه الحجة لانها مبنية على التناسب وهم وتنبه
ولعلك تقول ان الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من ذات
بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتداء عن محدثه واتفق له من
اسباب خارجية لا يتغير من تعاقبها اية وضع او شكل صار اولى به كما عرض
لكل مدركة ان يصير مكانها تحتها بطبايعها دون مكان الاخرى بسبب غير
ذاتها وان كان بمعونة من ذاتها شر لا ينفك مع اختلاف احوالها من مكان
طبيعي جزئي فيختص بها الاستحقاق فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذا الكلام في الشكل
لكذلك تحب ان تعلموا ولا ان كل شئ فقد يمكن فرضه مجزا
عن اللواحق الغريبة الغير المقومة لما هيته او وجوده فافرض كل جسم

كذلك وانظر هل يلزمه شكل ووضع واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند المحدث
 بمكان دون مكان الا لاشتقاق بوجه ما من طبعه او لداع مختص او اتفاقا فان كان
 لاشتقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب غير الاستحقاق فهو احد اللواحق
 غير المتقومة وقد نقصناها عن الجسم وان كان اتفاقا والاتفاق لاحق غريب
 وستعلم ان الاتفاق يستدل الى اسباب غريبة اقول وقد مر بيان ان الجسم
 يقتضى بالطبع موضعا وشكل معين وهذا هو تشكيك في ذلك وانما
 اخبر الى هذا الموضع لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر
 الامور الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم فرغ من ذلك عاد الى ذكر الاشكال
 على حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس يجب ان يكون ذات
 كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع وشكل والوضع ههنا ليس
 بمعنى المقولة بل بالمعنى المذكور وانما قال موضع او وضع ليكون المحكم
 كلياً ولم يورد مع الشكل لفظة اولاً لانه يعلم الاجسام كلها قال وذلك لان
 من الجائز ان يخصص محدث الاجسام كل جسم في ابتداء وجوده بمكان او وضع وشكل
 على سبيل الاتفاق ولجل اسباب خارجية اتفاقية لا يتقرى الجسم عنها كإرادة المحدث
 او مصلحة ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان والشكل
 بعد الحصول الى اولي الجسم للوجوب الاخر بما يوجد بعد وجوده كما مر
 في المنطق ثم لم ينتقل بعد المحدث ما انتقل منها الا بسبب ناقص عما كان
 عليه الى موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يرض لكل مدته من الارض
 ان يصير مكانها الجزئي مختصاً بطباعتها دون مكان مدته اخرى بسبب غير
 ذاتها وهو ما يوجب انفصاله عن الارض وخصصه له في موضعه على ما هو
 عليه وان كان ذلك بمعدونة ذاتها لانها لو لم يكن قابلة للفصل
 في ذاتها لما امكن ذلك السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدته
 مع اختلاف احوالها لا ينفك عن مكان طبيعي جزئي مختص بها لا بحسب
 اشتقاق يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك
 اي يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعياً فهو غير منفك عنه لا بحسب

الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة وكذلك الشكل
 فهذا تقرير الوهم والتمويه على الجواب بان كل شيء قد يمكن فرضه منفردا عن كل
 ما يلحقه من خارج بحسب ما هيته ووجوه فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه
 بجدة محتاجا الى وضع معين شكل معين ^{بما يتحكم به} لذاته يقتضيه ما وانا قال
 كل جسم ولحم رقيق الجسم مطلقا ليكون الحكم كلياً منا قضا للتشكك قلنا قال كل
 جسم لمزيد كالموضع واقصر على الوضع لان الموضع يختلف باختلاف الاجسام
 وليس مما يلزم من الجمعية ثم قال واما الحد وقد خصه بالذكرة كما كان ان يقع التشكك
 به اكثر فانه لا يخص الجسم بمكان دون مكان الا ليرجع الى الجسم كما استحقاق
 بوجه ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الى الحد كالحق
 فخصص واما الى غيرها كالاتفاق والاول هو المطلوب والثاني والثالث من الواقع
 الغريبة التي شرطنا قطع النظر عنها واشار مع ذلك الى ان الاتفاق ليس على ما يظن
 انه لا يستند الى سبب بل هو الذي يستند الى سبب غريب يتبدل ووجوه ولا يفتقر
 به فلنسب الى الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب ^{اشارة الى} الجسم فافرض
 على حال غير واجبة من طبعه فحصوله عليها من الامور المكانية ولعل جاعلة و
 يقبل التبدل فيها من طبعه الامانة واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع
 امكن الانتقال عنها بحسب اعتبار الطبع فكان فيه ميل ^{اقول} احوال الجسم
 لا يتحول ما ان يحسب بحسب طبعه ولا يجب بل يمكن والواجبة هو بحسب لا يمكن
 ان يتبدل ويحول وغير الواجبة اما يحصل للجسم بحسب علل فاعلية تقتضيها وتلك
 الاحوال قابلة للتبدل والحوال بالنظر الى طبع الجسم وليست بقابلة لها بالنظر الى
 عللها مادامت طاعة عن التبدل والحوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه
 امكن انتقال الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاصر عن ذلك الوضع والوضع
 فكان في ذلك الجسم مبدأ أميل بالطبع بالحجة المذكورة واعلم ان حصول كليات الاجسام
 في مواضعها الطبيعية واجب لعل يقتضيها الاصول فالتقاضي عنها غير ممكن واما امرها
 المتأخر فحصولها في مكانها الجزئية غير واجب بذلك كان انتقالها عنها ممكنا بل ^{اقول} لا يمكن
 بمعنى التقابل غير واجب فوالله عندنا ان هذا اصبا يتغير في نفسه ويبتنى عليه طبعه

المشاركة للجسم المحرك للجهات ليس ببعض اجزائه التي تعرض اولى بما هو عليه من الحركة
 والى ذات من بعض فلا يكون شئ من ذلك واجبا لشي من غير في لطفه والنقل عنها
 جائزة فالميل في طباعها واجب ذلك بحسب ما يجهل فيهما من تبدل اليه من دون
 الموضوع وذلك على الاستدراك فقيه مبدأ ميل مستدركا قولا يريد بيان
 اثبات مبدأ ميل مستدرك الحركة للجهات فقال ليس ببعض اجزائه التي تعرض
 لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على امتناع ان يكون لمحدد للجهات اجزاء باطل
 وقال اولى بما هو عليه من الموضوع والمخافات ليعلم ان الموضوع الذي هو ممكن
 له هو الهيئة التي تعرض بحسب اجزائه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها
 له والجهة ان هذا الموضوع انه يعرض من ثبات غير غريب فان لم يكن بواجب بحسب
 طباعه فهي لعل لما مضى والنقل عنها اجازة فالميل في طباعها عموما واجب وهو
 المستدرك المستقيم واعلم ان وجوب مبدأ ميل مستدركا جرم بسيط
 على امتناع صدور ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن
 ان يعوق عن الحركة المستديرة من خارج الا ذلك ميل مستدركا مركبا
 يستلزم وجوه عند المحرود ووجوب مبدأ الميل وعدم التناقض لان على وجوه
 ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجوب الحركة الا ان الشيء لم يتعرض لذلك في
 هذا المعنى وضع وسيشيد له في موضع البق به والفاضل الشارح اورد ههنا
 حجة من نفسه وهي ان محددا للجهات بسيط لان المركب يتبعه عابدة الانحلال
 وينعكس هذه القضية الى قولنا وما لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب
 ومحدد للجهات لا يصح عليه الانحلال شرعا فان الى هذه الصفة التي
 وكل بسيط يصح عليه الحركة المستديرة لتشابه اجزائه في الهيئة شعر
 قال وكل ما يصح عليه الحركة المستديرة فقيه ميل تورع عرض على ذلك في
 بان الامكان اما ان يكون بحسب ذات الشيء فقط واما ان يكون بحسب
 جهة له الاستعداد التام والاول لا يوجب حصول الحركة المستديرة
 لان امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه والثاني
 غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدأ ميل مستدركا

واعارض ايضا بان الصاهر بسيط فاذن يجب ان يتحرك على الاستدارة واعترض
 بان الاجزاء التي يدور الفلك عليها كسائر الاجزاء التي لا يدور عليها ممثلة
 فلو لزم من تشابه اجزائه صحة الحركة عليه لزم صحة حركة حركات
 مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميعول لا يتناهي بحسبها واوردنا اعتراضات
 اخرى بعضها في حكم المذکور وبعضها يخل بما يتحقق من الاصول المذكورة
اقول في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب ذات الشيء يكفي في هذا
 المطلوب لان مع ذلك الامكان وقطعة النظر عن الموانع الغريبة يمكن فرض
 التحريك القسري المقضي لوجود الميل بالطبع وعن الثاني ان الصاهر ليس فيها
 مبدأ ميل مستدير ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها فلما كانت
 الحركة المستقيمة فيها فلما كانت الحركة المستقيمة من محدد
 الجهات مستمرة لم يكن هناك مانع ذاتي من الحركة المستديرة وانما انظر
 الموانع في هذين لان الحركات البسيطة منحدرة في ثلاثة حركات من المراكز وحركة
 اليه وحركة عليه فالميعول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير
 وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير عليه الفلك
 من مبدأها يجب ان يكون بحسب تخصص عائدا الى حركته اذا المتحرك بسيط
 فهذا حكمه بجبه العقل وان لم يعرف وجه التخصيص بالتفصيل ولما وجد
 متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك
 المخصص بعينه يجب ان يكون مانعا من الاستدارة على سائر الاوضاع لامتناع
 وجود حركتين مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا
 التبدل الممكن ليس يكون بحسب حال الاجزاء بعضها عن بعض بل بحسب
 نسبتها اما الى شيء خارج واما الى شيء من داخل فاذا كان ذلك الجسم
 اولا ليس مما يتحد جهته ووضعته بحد من خارج محيط بقي ان يكون
 بحسب جسم من داخل **اقول** معناه ما ذكرنا صارا وهو ان الوضع
 المتبدل باي معنى هو تنبيه وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك
 قد يكون الساكن والمتحرك فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدد

الجهات يكون عند التحريك كذا من الافلاك المتحركة تحته على تقدير كون
 محدد الجهات ساكنة على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركاً ولكن لا على
 الاطلاق بل بشرط ان يتخالف في شئ من الهيئتين او القطبين او المركز اما اذا
 توافقا في الجميع فلا يكون عند الساكن كالارض على تقدير كون محدد
 الجهات متحركاً على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنة البتة ولما ثبت
 امكان تحريك محدد الجهات فافتد بتبدل نسبة لا يجب عند محرك على الاطلاق بل
 شرط ما ويجب عند ساكن على الاطلاق ^{اشارة} الجسيم القابل للكون والفساد
 يكون له قبل ان يفسد الى جسم آخر يتكون عنه مكان ومعدية مكان لا يستحق
 كل جسم مكاناً بحسبه ويكون احد المكانين خارجاً عن الآخر فان كان حصول البصيرة
 الثانية له في مكان غريب له بحسبه اقتضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي
 له بحسبه اقتضى ميلاً مستقيماً الى المكان الذي له بحسبه وان كان في المكان الذي له
 بحسبه فقد كان نزاعاً قبل ليس هذه الصورة ما هذا المكان مكانه فرجه
 فجواهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل عن مكانه فهو مما فيه ميل
 مستقيم فكل كائن فاسد ففيه ميل مستقيم ^{اقول} يريد بيان ان كل
 ما يحجز عليه الكون والفساد هما حدوث وصورة ونزول اخرى عند تبدل الصور
 المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة وسيجيء بيان اثباتها في جزئيات العناصر ^{مقتضى}
 المطلوب ان الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعاً آخر
 وبعد الكون نوعاً آخر وكل نوع بسيط يقتضى مكاناً خاصاً بحسب طبيعته ^{مقتضى}
 على ما مر ويستحيل ان يقتضى بسيطان مختلفان بالنوع مكاناً واحداً وعلى هذه
 المسئلة بناء المطلوب وهي في الاحياء المتقضية للهيولى المختلفة ظاهرة في الميل
 البسيط يكون اما نحو المكان الطبيعي او نحو الموضع المطلوب مع ملازمة المكان
 الطبيعي واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الظواهر المختلفة لا يفتقر
 من حيث هي متخالفة شيئاً واحداً والشئ عرض بذاته في قوله لا يستحقاق
 كل جسم مكاناً خاصاً بحسبه ويكون احد المكانين خارجاً عن الآخر ^{مقتضى}
 الى تقرير المطلوب فقول شرح حال هذا الكائن لا يحلوا ما ان يكون

بحسب الصورة الثانية التي هي الكائنة في مكان عنديب او لا يكون
بل يكون في مكانها الطبيعي وعلى التقدير الاول سيلزم ان يقتضى طبيعة الكائن
ميلا مستقيما الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا
المكان قبل ليس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريباً من اجزاء
الجسم الذي مكانه هذا المكان فانه من حمله وغلبه واخرجه من مكانه
بالقسر حتى حصل هو في مكانه هذا فاذا نال الجسم المتمكن في هذا المكان
بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه وتكنم من ذلك ان يكون فيه مستقيم
والا فكيف يخرج منه واتما قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل
ولم يقبل لهذا المتمكن لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم يقبل بل انتقل
قبل تكونه ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كائن وفاسد وفيه
مبدأ ميل مستقيم وهو **وتنبيه** فان تشككت
وقد ان يكون ذلك التكون لصيق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون
فقد راجعت لتوحيته ان يقع خاضعاً لمكانه فان اللصيق ليس هو المكان
بل الجار **أقول** ان التوحيه هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كائن
وفاسد وذلك ليس بواجب لان التكون ممكن ان يقع على وجه لا يحتاج
فيه الى الانتقال وهو ان يصح ان الجسم انما قبل تكوينه ملاصقاً للنوع
الذي صار منه بعد تكوينه كالجوهر من الماء السما من سطح الهواء فانه
اذا صار متصلاً بالهواء فلا يحتاج الى ان ينتقل والتنبيه على الحق بان يقال
اللاصق هو الذي يكون في مكان بجوار مكان الملتصق ومجاور الشيء عنده
فهو لم يمسح في المكان فاذا انتقله واجيب ويحقق وذلك بان يقال
اللاصق اما طبيعي للكائن او غير طبيعي والقسيمة سرودة والبيان المذكور
عينه عندها عائد اثبات امراتة الجسم الذي في طباعه ميل مستدير يستحيل
ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة الواحدة لا يقتضى توجهها
الى شيئين واحد وسر فاعنه وقد بان ايضا ان المحدد للجهات لا مبدأ مقترن
بشيء بل هو من الطبيعي فلا ميل مستقيم فيه فهو مما وجوده عن مكانه

بالابداع ليس مما يتكفون عن جسم يفسد اليه ويفسد الى جسم يتكفون
عنه بل ان كان له كيون وفساد فعن عدم واليه ولهذا فانه لا يخرج ولا يني
ولا يستحيل استحالة يواثر في الجوهر كتحول الماء المودى الى فسادة اقول
هذه الاشارة مشتملة على مسألتين احدهما كلياته والاخر جزئية فالاولى
ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستدير ومستقيم وبرهان
ما مضى وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة
انحص لهذا الموضع وهو قوله لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجهها الى شئ اى
بالحركة المستقيمة وصرافه اى بالمستديرة وعليه سؤال مشهور وهو
ان الجسم الذى في طباعه ميل مستقيم قد يقتضى الحركة عند حصوله في
مكانه وقد يقتضى السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضى حكم
ميل مستقيماً عند حالتيه او ميلا مستديراً عند الحالة الاخرى وذلك
لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضى امرين وبانفرادها اما بحسب اعتبارين
فقد يقتضى والحجاب عنه ان اقتضاء الحركة والسكون بالحقيقة شئ واحد لا يقتضيه
الطبيعة وذلك الشئ هو استثناء المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل
فذلك الاستثناء يستلزم حركة تحصيله وان كان حاصل فهو بخينه يستلزم سكونه
ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس شئ اخر غير ما اقتضته اولا واما اقتضاء
الحركة المستديرة فهو امر مغاير لا يستد عام المعكان الطبيعي اذ قد يوجد
احدهما منفكاً عن صاحبه وقد يوجد معه وايضاً في الامكنة مكان
طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه
المتحرك على الاستدارة فلذلك استندت احدى الحركتين الى الطبيعة
لخلاف الاخرى فاذن ليس مبدئهما شئ واحد واما المسئلة الجزئية فهي
ان محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك بوجوهين احدهما ان فيه ميل
مستديراً فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدأ
مغاير في موضع الطبيعة ونقطة ايضا في قوله وقد بان ايضا يدل على الاستدارة
بهذا الطريق استدل لان ثابته قد تفرغ على هذه المسئلة عدة مسائل

الاولى ان ايجاد محد الجراث من موجود انما يكون على سبيل الابداع اي
 لا عن شئ لا على السبيل التكويني عن شئ الثانية انه لا يفسد الى شئ الا في آخر
 يتكون عنه وذلك لا متناع الكون والفساد عليه ثم قال بل ان كان له
 كون وفساد فعن عدم واليه والفائدة فيه ان يكون والفساد قد يطلق ان
 باشتراك الاسم على الحوادث والغنا ايضا اي على الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود
 من غير ان يكون هناك هيولى قبل الوجود وبعدة فبين الشيخ انه لا يمتنع
 في هذا الموضع اطلاق الكون والفساد بهذا المعنى على محد الجراث بل يمتنع
 عن اطلاقهما بالمعنى الاول الثالثة انه لا يجوز الحرق ولا لتيام عليه وذلك
 لانها ليست دعيان حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار بلفظ هذا الى قوله
 لا ميل مستقيم فيه لا الى قوله ولا يتكون ولا يفسد فان امتناع الحرق لا يعلق
 بامتناع الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز على الحركة
 الكمية لانها لا يوجد الا بعد حركة الاجزاء على الاستقامة وأشار الى ذلك بقوله
 ولا ينمى فان النماء هو الازدياد الطبيعي للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به
 بالقوة والذبول ضده وكذلك التحلل والعتاكت فانهما يقضيان خدور
 الجسم عن مكانه او تخيلية عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية
 وأشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيد بقوله استحالة تؤثر في الجوهر كتحسن
 الماء المتوذي الى فسادة وكون الهواء منه لا لان سائر الاستحالات جائرة على
 لا لان امتناع سائر الاستحالات لا يبين بامتناع الحركة المستقيمة في
 ظاهر النظر فاقصر على ذلك فاعرض عما يحتاج فيه الى بيان ابسط لانه داخل
 في كلامه بالعرض والغرض من ايراد هذه المسائل التنبيه على ان محد الجراث
 لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من ذلك ايضا
 ان الحركة الايضية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر الذي هو الكون والفساد
 بحسب الصور النوعية والحرق والالتيام بحسب الصور الجسمية عند القائلين
 بها واقدم من الحركة في الكرم والحركة في الكيف لان امتناع وجود
 المستقيمة مستلزم لامتناع وجود كل واحدة من تلك فقد تبين من قبل

ان الوضعية المستديرة اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها
هي الوضعية المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه
الحركة المستديرة من المساويات وان لم يتعرض الشيخ لذلك لتبسيط الاحكام
التي قبلنا نجد فيها قوى مهيمنة نحو الفعل مثل الحرارة والبرودة والذرع والخذ
ومثل طعوم وروائح كثيرة **اقول** لما تكلم على الاحكام المطلقة والاجرام الفلكية
امراد ان يتكلم ايضا على العنصرية فبدأ بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي
تفعل وتنفعل هذه الاحكام بها ولا نقصد خالية عن اجناسها وهي اوابل
الملحوسات وقسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك على الاستقراء
واعتبار احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاحكام التي قبلنا اي العنصرية
وقوله نجد فيها اي ندرك بالاعتبار والاستقراء وقوله قوى مهيمنة نحو الفعل
فالقوى قد مر انها مبادئ التعديرات وهي بحسب مهيمنتها قد يكون صورا
وقد يكون كيفيات والمراد بهذا الكيفيات وتبسيطها نحو الفعل هي
ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل فان الفاعل بما هو موضوعاتها والقوة المهيمنة
نحو الفعل كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير في شئ اخر هي مبدأ للتعبير
والقوة المهيمنة نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتأثير عن شئ
اخر هي مبدأ للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملحوستان وقال القدماء في
تعريفهما ان الحرارة كيفية من شأنها احداث الخفة والفتيل وجميع ما يتقاسم
وتفرق المختلفات اي من المركبات دون البساط والبرودة كيفية من
من شأنها ان يفصل مقابلات هذه الافعال وتذهب الشيخ في الشفا وغيره من
الكتب ان المحسوسات لا يجوز ان يعرف بالا قوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن
ان تشمل الاعلى اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شئ منها على مهيمنتها
بالحقيقة فهي لا يفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو الحق واما
الذرع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة حسي الطيفة تحدث
في الاتصال تفرق كثيرا بعدد متقارب الوضعية صغير المقدار ولا يحس
كل واحد بانفرادة ويسمى بالجملة كالوجع الواحد واما التحدد فقال

هو تبريد العضو بحيث يصير جوهراً الروح الحاملة لقوة الحس والحركة اليه
 بأداة في مزاجه غليظاً في جوهه فلا يستعملها القوة النفسانية ويجعل مسازج
 العضو كذلك فلا يقبل العضو تأثير القوى النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات
 فعلية وآثار الذم يفعل ما يفعل بفطر الحرارة المقتضية للنفوذ والتلطيف و
 ان التخذير يفعل ما يفعل بفطر البرودة المقتضية لجمود الروح تابعا للحرارة
 والبرودة وانما خصهما بالذكرا لانهما ابلغا لكيفيات المنمية الى الحرارة و
 البرودة في بابهما القياس ساير ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل
 انها تستغنى بالخلوة والدسامة والخموضة والملوحة والحرافة والحرارة والخصوبة
 والقبض والتفاهة وانها تحدث من تأثير الحار والبارد والمتوسط
 بينهما في الكثيف والمتوسط بينهما بحسب الامزج واجات الممكنة
 بينهما على ما هو المشهور في كتب الطب واما الروائح فكثيرة بحيث لا يردى
 حصرها ولذا لم يتعرض لها لكنها جميعاً فعلية لانفعال مشعرى
 الذوق والشم عندهما والتأمل في طبائع الممتزجات يحقق استناد الجميع الى
 الكيفيات الاولى وانما قال الشيخ ومثل طعوم بر وليه كثيرة وكثيرة ومثل
 الطعوم والرائحة لان التفاهة من الطعوم لا يحس بتأثيرها في الذوق وتفيد الروائح

بالكثرة لانها غير منحصرة في قول الله وقوى مهيتة نحو الانفعال السريع او البطيء مثل
 الطوبة واليبوسة واللين والصلابة واللزوجة والسهولة والحشاشنة اقول قسم
 الانفعال الى السريع والبطيء فلا يشكك في الصلابة وامثالها في استنادها
 الى الانفعال لانها ليست مما لا يفعل موضوع بل هي مما يفعل بطيء والرتوبة
 قد قسرها الشيخ بانها كيفية يقتضى سهولة التقرق والانفعال والتشكل واليبوسة
 بما يقابلها وليس ذلك تعريفها لانه لو لم التعريف لذكر ولا تعريف الحرارة والبرودة
 بل السبب فيهما المجموع فيفسر الرطوبة بالبلية وكذلك لا يطلقون الرطب على الهواء
 ويطلقون على الماء ويكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف وقد طال البحث بين
 اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفاء ان البلية هي الرطوبة الغريبة الى اربعة على ظاهر
 الجسم كما ان البلية هي الغريبة النافذة الى باطنه والجفاف عدم البلية وما من شأنه

ان يدل وتحريل كرايلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعبر من البحث
ولذلك يامر بالعدم ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات الافتراضية
واما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمر الى الباطن ويكون المشي بها قوام
غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة فانما يكون قبوله
الضم من الرطوبة وتماسكه من اليوسية والصلابة ما يقابلها وقال المشاهير ان افضل
قبل اللين ما يتغير تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلاثة احدها الحركة والثاني الشكل
والثالث استعداد قبول الانغمار وليس اللين الا الاخير وكذلك قبل الصلابة الذي
لا ينضم وهناك امور ثلاثة الاول عدم الانغمار والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة
وليس الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الرق يقاوم وليس بصلب
فان الصلابة هي الاستعداد الشديد نحو الانفعال وهرجها صل البحث
الى ان اللين والصلابة كقيمتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه
عن الشكل الحاضر وهذا الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس فاذن
لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليوسية تنسبان من حيث
الماهية الى الكيفيات الملوثة والصلابة واللين لا ينسبان الى المحسوسات
بل الى الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون محسوسة من حيث
هي استعدادات والشيخ انما ذكر آثارهما في تفسيرهما لتقل ما هيتهما عند
تصور جميعها واما الرطوبة واليوسية فمأخرهما لكونهما محسوسين بل ذكر
معاني الفاظهما لثلايق الاشتباه بينهما وبين ما يجري مجراهما وقد مر في الشفاء
بان الرطوبة ليست هي سهولة التشكل لانها غير ضافية وسهولة التشكل
اضافية وانما يفسر بها على ضرب من التخييل وايضا اسم الشيء الذي ركب
مفهومه لا يطلق على بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم على المسمى واستعداد الانفعال
مع وجوه القوام الخيل السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول
التفرق والاتصال بسهولة فمنعني اللين عند الشيخ ليس هو معنى الرطوبة على
ما ذكره هذا الفاظا بل واما اللزوجة فعلى ما ذكره الشيخ كغيره يقتضي سهولة
لتشكل مع عسر التفرق والشيء بها يمتد متصلا ولا يحدث من شدة امتزاجه الرطب

الكثير باليابس القليل والسلاسة والحشاشة اسمان لما يقابلاهما فظاهرا في هذه
 الاربعة ينتمى الى الرطوبة واليبس ستة وهما يقتضيان كون الشئ معدا نحو انفعال
قوله ثم اذا ثبتت واحدة التام وجدتها قد يعرى عن جميع القوى
 انفعالة الحرارة والبرودة والمتوسطة التي يتبرد بالقياس الى الحار وليست سخن
 بالقياس الى البارد واعنى بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته ان جسم
 يوجد عدما جلسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا طعم ولا رائحة او وجده منتفيا
 الى الحرارة والبرودة مثل الذرع والتخذير وكذلك الحال في الهيات المعدة الى الانفعال
 فان التفتيش يلزم اجسام العالم التي يلبس رطوبة او ييبس ستة لا اما ان يسهل قهره
 واتصالها وتشكلها وتركها للشكل من غير مماثلة فيكون رطبا ويصعب فيكون
 يابسة والما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا فكذلك اجسام من الاحياء واما سائر
 ما يشبه ذلك فقد تعرى عنه جسم او ينتمى الى هاتين انتماء الدين والصلابة
 واللزوجة والحشاشة وغير ذلك اقصى لاجسام العنصرية قد تخلو
 عن الكيفيات المبصرة والمسموعة والمشموعة والمذوذة والسبب في ذلك ان اجسام
 المحاس الاربعة بهذه الحسوسات انما يكون يتوسط جسم ما كالهواء والماء
 ولا يتسكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة من
 هذه المحاس لا يدرك المتوسط الذي يتوسط بها بل يجد خاليا عما يدركه
 هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا يحتاج الى متوسط وايضا
 قد تخلو الحسوسات عن تلك المشاعر ولا تخلو عن اللمس فلذلك سميت الملموسات
 باوائل الحسوسات ثم التام والاسبق لغير مقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من
 الملموسات أحدهما جنس الحرارة والبرودة وما سبق سطهما وهو الفعلي والثاني
 جنس الرطوبة واليبس ستة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والماقية اما ان تخلو
 هذه الاجسام عنها واما ان تنتمى عند الاعتبار الى هذين الجنسيتين فلذلك
 سميت هذه الكيفيات اوائل الملموسات وهي التي بهذا يتفاعل اجسام
 العنصرية ويحصل بعضها عن بعض فيقول من منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة
 والمراد من قوله واما التي لا يمكن فيها ذلك اصلا هو الفلصكيات تنبيه

والجسم البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ من البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في
الميعان هو الهواء والبالغ في الجوع هو الارض **اقول** اراد ان يشير الى
ان العناصر اربعة ويعينها واما كان لها بعد كوني لها اجساماً طبعية
اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها انها امر كان يحصل
بنضد لها عالم الكون والفساد وبالا اعتبار الاول يبحث عن احوالها بحسب
ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سبب التركيب يستدل
بذلك على عدتها وبالا اعتبار الثاني يبحث عن احوالها بحسب امكنتها للترتبة
وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضاً وهذا الفصل يشتمل على
الاستدلال بالا اعتبار الاول وقرحاني كلام الشيخ الفاضل في نصه الفارابي
فانه قال في مختصره يعرف بصون المسائل بهذه العنصرية والجسم الشديد الحرارة
بطبعه هو النار والشديد البرودة بطبعه هو الماء والحار هو الهواء والشديد
الانقاد هو الارض فقول في تقريره قد ظهر مما مر ان كل واحد من هذه
الاقسام لا يخلو عن كيفيتين احد هما فعلية والاخرى انفعالية وبيان
الحصر بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الانزواجات الممكنة المشهورة
لكن لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام ضماً
كالحرارة للهواء واليبوسة للنار على ما صرح به الشيخ في الشفاء وكان العوارض
عنده في هذا الموضوع بناء الكلام على المشاهدة والاحكام التي لا تدفع
الا على التعق في البحث أقصر على الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه الكيفيات
واذا كان مجموع هذه الميتين في الجسمين اللذين هما اشتد قواً من الجميع اعنى النار
والماء اظهر الانفعاليتين من الباقيين اظهر مميزات بينهما باستناد كل
واحدة من هذه اليها وبداً بالنار فذيه بقوله البالغ في الحرارة على كون
الحرارة كيفية تشد وتضعف لا صورة تقى مجاها الذي لا يختلف
وأشار بقوله بطبعه الى مصدر تلك الحرارة اعنى الصورة النوعية
وأمر بالقضية في صيغة تدل على مساوات طرفيها ليعلم ان هذا القول
مميز للنار عما سواها ومعرفت لما هيته وكذلك في الثلاثة

الآخري وانما عذر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجسم لو وقع التنازع
 في مفهوم الاوليين دون الآخريين مع ان المراد عنده واحد قال افاضل الشرح
 فانما قال بطبيعته في النار والماء لا في الهواء والارض لان من الناس من ذهب
 الى ان صفة النار والماء هي الحرارة والبرودة ولحين هب في اذهب الى ان صفة
 الهواء والارض هي الرطوبة واليبوسة فانزال ذلك الاشتباه به ولحقه
 اليه ههنا قال وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تفقد يركب كيفيتي الفعليتين
 على الفعليتين وتقد يركب الاشراف من كل جنس على الاخص قال وهذه الاحكام
 ليس مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الى ان النار البسيطة في
 حيزها لا يكون في غاية الحرارة وترجع عليهم الشيخ بان وجوب القوة المسخنة
 والمادة القابلة لها وعدم الموانع حاصلة ثمه فالمسخنة الشديدة موجبة وقاما
 برودة الماء فقد ذهب قوم كثير منهم الشيخ ابوالبركات البغدادي من المتأخرين
 الى ان الارض باردة من الماء لانها كثيفة وان كان الاحساس ببرودة
 الماء لفرط وضوئه الى المسام والتصاقه بالاعتضا عا شد كما ان النار تسخن
 من الخاف من المذاب مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو المبلة
 فالما تم هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالما تم هو الثلج
 دون الارض والنار اولى به من الكل لان الاسخن الطيف والرق قواما وليست
 سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة وقول ان الشيخ يرمي وم البناء على
 المحمدان الظاهر كما مر ولا شك ان احرام الاجرام في النظر الاول هو النار
 وبارد ها هو الماء واشدها ميعانا هو الهواء ولحيث ان عه في ذلك من نازعه
 الا لقياس او استدلال ذلك باب اخرا عر ض عنه ههنا واطب القول فيه في الشفا
 قول له والهواء بانقياس الى الماء حار لطيف يتشبه به الماء افا تسخن وتلطفت
 اقوال لما فرغ من تعريف العناصر والكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد
 بيان انصافها بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلثة حرارة الهواء وبرودة
 الارض ويبوسة النار واما رطوبة الماء فظاهرة كبروتها وراعي الترتيب المذكور
 فابدا لذلك الحرارة والهواء وانما قال والهواء بانقياس الى الماء حار وبارد فاعلم

لأنه بالنسبة إلى النار ليس بجار إذا كان البالغ في الحرارة هو النار ولحم يمكن
 أن يقبل بالنسبة إلى الأرض لأنه لحمين بعد كيفية الفعلية والتمثل
 على حرارة الهواء بأن الماء يشبهه فيما تنحني وتلطن أي تتخلل وتشبهه به
 بتجزئه وتصاعده في جزء لا يتكونه هواء لأن ذلك لا يكون تشبهاً والنجار
 هي أجزاء صفراء مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال أن الحرارة
 تقتضي الخفة والطلاوة والبرودة تقتضي الثقل والكتافة للتجربة فما هو سخن
 فهو أخف والطف وما هو بارد فهو أثقل وأكثف ولو لم يكن الهواء سخن
 من الماء لم يكن أخف والطف منه لكنه أخف والطف فهو سخن **قوله**
 والأرض إذا خلقت وطباعها ولحم سخن بجملة بردت **أقول** وهذا استدلال
 على برودة الأرض وهو ظاهر والعلة المشجعة هي أشعة العلويات ثم المسخجات
 السطحية كالرياح الحارة وغيرها **قوله** وأنا حديث النار وفارقتهما سخنيتها
 فتكون منها أجسام صلبة أرضية يقذفها السحاب الصاعق **أقول** يريد إثبات
 يوسمة النار واستدل عليها بالصاعقة فإنها على ما قال ههنا يبق لدن أجسام
 نارية فارتفعت النخوة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهر متكاثفة وقية
 نظر لأنه أيضاً قد قال في بعض أقواله أنها يتولد من الأدخنة والأجخرة المتصاعدة
 عن الأرض المحتبسة في السحاب والدخان هو المتخلل اليابس من الأرض
 كما أن النجار هو المتحلل الرطب وهو أجزاء أرضية صفراء كتشبه حرارة فصاعقة
 لأجلها وخالطت الهواء وهذا الظاهر قولي في الصاعقة وأيده الفاضل الشارح
 بأن الصواعق على ما حكى الشيز يشبه الحادثة تارة والنجاس تارة والجزء تارة فلو كانت
 لدونها النار لما اختلفت هذه الاختلاف بل كانت مادتها الأدخنة والأجخرة
 الشبيهة بمواد هذه الأجسام في معادنها **قوله** فهذه الأرض بجملة مختلفة
 الصورة لذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر
 فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء **أقول** لما بين كيفيات
 هذه الأجسام أنتج منها تباين صورها فإن البسيط لا يصدر عنه إلا شيء واحد
 واختلاف الآثار يدل على تباين مصادرها ثم أرشدني إلى تأكيد الحجج

اخرى فاستدقضاها للامكنة المتخالفه على ما يشاهد الى اختلاف الصور
هو كمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف
الامكنة واضحاً واختلاف الصور ليس بواضح كان طريق الاستدلال به على
ذلك واضحاً وانما اثبت اقتضاها للامكنة المتخالفه باختلاف ميولها الطبيعية
لان الاستدلال به على ما صراو ظهر الاستدلالات على اختلاف الامكنة و
المزاوجات بين العناصر المتجاورة يكون ستة لكن الشيفر اقتصر منها على ثلاثة
وهي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز
الماء وتبقى هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما
ايضاً ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **فقول** ذلك في
الاطراف اظهر **اقول** الميل الطبيعي يزداد شدة بزيادة الجسم الى مكان
الطبيعي قرباً وذلك لان المعروق مع ذلك ينقص حجماً فينتقص معاً وتجه
فلذلك يكره ان طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف
اظهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضعف ثقل الماء اياه
مجمعة تحت مقلاله لا بطبعه كدبه ان لا يكون اقوى حركة واسرع طفو

والقسي يكون بالصد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر **فقول**
لما كانت الحجج الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف
الامكنة على ثبائن الصورها مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك
لحريتين الا في جزئيات العناصر دون كليتها وكان من المحتمل ان يقل جزئيات
العناصر لا تقبل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر مما يجذب مما يتحرك
اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال
والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير يكون اسرع منها الصغير
والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعاً فهو أشد ميلاً واقل مطاوعة
للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها
اسرع فهي اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيفر خص بيانه بان الطافي
من العناصر ليس طفوة لضغط ما تحته اياه مجتمعة تحته مقلات **اشياء**

لان قوماً ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن لا تقبل يسبق
 الاخف فيضغطة ويرفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتياجه
 عليهم يتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بانه خاصاً بالهواء
 والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخرى **ثمة**
 قد يدرك الاناء بالجهد فيركبه ندى من الهواء كلما لفظته مد الى اى شدت
 ولا يكون ليس لافى موضع الترتيب ولا يكون عن الماء الحار وهو الطيف واقبل
 للثقل فلهذا هو استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قتل الجبال فيضرب
 الصخر هواها فيجعل سحابا لم ينسحق اليها من موضع آخر ولا انعقد من بخار متصعد
 ثم يري ذلك السحاب يهبط الى ارض يضحي بخر بعد **اقول** يريد اثبات الكون
 والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهوى فيفقول تغيرات
 الاجسام بعضها لا يقع في زمان لان الصلابة لا تشتد ولا تضعف بل يقع
 في ان ويسمى فساداً او كوناً كما مر وتغيراتها بكيفية تها يقع في زمان لانها تشتد
 تضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين فيفسد احدهما
 ويكون الآخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يفرض هذا
 التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت انواع الكون
 والفساد اثنتى عشر لجا صدر من ضرب الاربعة في الثلاثة لكن الواقعة
 منها ولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا على سبيل الطفرة وان
 الاطراف لا تتكون من اطراف الاربعة تكونها اوساطاً اعني لا يتكون الهواء من
 الارض الاربعة تكونها ماء وتكون ذلك التكون بالحقيقة مركباً يكونين
 يتقد مانه وايضا صهر المتجاورة يقع بينها ثلاثة ازواج احدها بين النار
 والهواء والثاني بين الهواء والماء والثالث بين الماء والارض ولشتمل كل
 ازواج على نوعين متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولى
 ستة وهي بسائط واربعة من الباقية تركيب من البسيطتين وهي تكون
 الهواء من الارض وتكون الماء من النار وعكسهما واثنان مركبان
 من ثلاثة بسائط وهما تكون الارض من النار وعكسه فالثين بدأ بالازدواج

الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية وهو كما ذكرنا
يشتمل على نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني عكسه كان الاول مشهورا
لكثرة المشاهدة فان انفصال الاجزاة عن الاحكام الرطبة عند تأثير الحرارة فيها
ومتعاقبها بسبب ذلك ظاهر فان قيل البخار يشتمل على اجزاء ما تية فلما انعم
وعلى اجزاء هوائية ايضا لم يكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت
وانفصلت بالخلجان وغيره فلشجرة هذا النوع لم يتركه الشيخ وايقظنا ثبت نوع
واحد من نوعين متعاقبين يكفى في ابانة كون الهوى مشتركه وهو يدل
على جواز وجود النوع الآخر فلذلك اقتصر الشيخ من هذا الاثر واجر على نوع
واحد وهو بيان تكون الهواء ماء فاستشهد عليه بشيئين احدهما الذي اورد
على ظاهر الآراء اذا ثبت بالجهر واشتماليه بقوله قد برد الآراء بالجهل فتركبه ندري
من الهواء ونه ذلك لان الندي الذي يوجد هناك اما ان تتكون من الهواء وهو
المطلوب فاما ان لا يتكون عنه بل اما ان يجتمع من الهواء المضيف به على
ما ذهب اليه منكرو الكون والفساد بين الهواء والماء كما الشيخ في البركات
وغيره ويشتمل على اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في الصيف فان الاجزاء
للمائية ان كانت باقية فقد يتبخرها عد جدا لفرط حرارة هوائية ولا يبقى مجاورة
للآراء وعلى تقدير بقائها هذا القليل من اجزاء ثلثة اشياء اما نفاذ تلك الاجزاء
اذا انفصلت الندي بعد تنجيمه من الآراء مرة بعد اخرى فينقطع حصوله
على الآراء مع كون الآراء محالة الاولى واما تناقضها فتكون حصوله
كل مرة انقضى مما كان قبلها واما تناقض من الزمنة حصولها فيكون بين
كل حصولين زمان اطول ما بين حصولين قبلهما وذلك على تقدير
ان يجتمع الاجزاء التي يكون في الهواء بعد من الآراء اليه مع ان ذلك بعيد جدا
لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا يتمكن من
حرق حجب كثير من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك لاننا نرى حرق
الندي مرة بعد اخرى على وتيرة واحدة دشرطان تنفي من الآراء ما حدث عليه

ويكون الاناء على حالة من التبرح وأشار الشيخ الى ذلك بقوله كلما لفظته
 مد الى اي حد شئت وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء مقتضية لفساد الهواء
 المحيط بالاناء فيجب ان يصيب كل ذلك الهواء ماء ولا محالة تسيل الماء حراً
 ويتصل به هواء آخر ويصير ايضاً ماءً الى ان يجري الماء جرياً ناصحاً واذا
 ليس كذلك تعلم انه حدث من اجزاء ماء مائتة قليلة المدد واجب عنه
 بان جرم الاناء لصاحبه لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعاً وعند حركة
 التكيف يحفظ الكيفية بطيئاً فاذلم عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها
 فوق ما يشد مكيف فذكر وكذلك ربما يوجد الا الى الرصاصية المشتعلة
 على المائعات الحارة اسخن من تلك المائعات فالاناء المذكور لشدة تبرده
 تغسل الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات الغريبة فيجعله
 الهواء المطيف بظاهره عن برودته الشديدة سريعاً فلا يفسد الهواء ما دام
 على سطح الاناء اما اذا انشعب عنه واتصل الهواء بالسطح عاد الى فسادة والتأكل
 وهو ان يقال الندي يترشح في داخل الاناء وهو ايضا باطل بوجوده احداهما ان
 الندي قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذي
 لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا توجد الندي الا في موضع الرشح
 لكن ليس الحكم بان لا يوجد الا في موضع الرشح مطابقاً للوجوب دفانه بوجوده
 فوق ذلك الموضع وأشار الشيخ الى هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع
 الرشح قدل قوله على انه لم يمنع وجود الندي عن الرشح بل منع اختصاؤه
 لكونه من الرشح فان هذه الصيغة يفيد هذه الفائدة والثالث ان الماء
 اذا كان حاراً وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي ان يكون الرشح اكثر
 لان الحار الطيف واقبل للرشح لراحة تمامه وليس كذلك وأشار
 ايضاً الى ذلك بقوله ولا يكون ذلك عن الماء الحار وهو الطيف واقبل للرشح
 ولما ابطال الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء ولا يشبهها
 الثاني بالسحاب المتولد في قتل الجبال دفعة من صحى الهواء لا من انسياق
 السحاب المتولد في قتل الجبال دفعة من صحى الهواء لا من انسياق السحاب

الى ذلك الموضع من موضع آخر ولا من انعقاد بخلاف صعد اليه شمس
 تنزل ذلك السحاب ثلج بحيث يصب في صحى شهر يولد مرة اخرى وهو المراد
 بقوله وكذلك قد يكون صحى في قتل الجبال فيضرب الصبر هو اما الى فتوى له
 لشرعيه يريد بالصبر البرد الشديد وهو في اللغة على ما قال صاحب الصحى
 بره يضره النبات والشيخ قد حكى انه شاعدا خلاص الجبال طبرستان طوس
 وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية مثال ذلك كثيرا فهذا
 بيان الانزواج الاول واعتراض الفاضل الشارح على ذلك بان تبريد الاناء
 للهواء ليس باعظم من تبريد الارض في الجبلية اياه في صميم الشتاء بل في الجو
 التي تحجب الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضى انقلاب اكثر الهواء
 ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء الابرقة فيجد نزول الثلج يصير الهواء
 ابرد مما كان قبله ويوم الصحى ابرد من يوم المطر فاذا قيل ان يستمر الثلج
 والمطر الى ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادر على
 خرفنا وذلك لاننا لو ندع ان السبب في ذلك اى برودة هو ولا الهاء على اى شرط
 ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اى شئ هو واذا لم ندع حصر الاسباب
 الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا التقصير بعدم الكون والفساد عند حصول
 برودة ما بل انما ادعى امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضى حصوله
 فمما ثبت ذلك لمن شاهداه واعتبراه علموا بالجملة ان للكون والفساد
 سبباً موجباً هو البرودة مثلاً بحال ما فان حصلت البرودة ولم يحصل
 الكون والفساد حكم بفتقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم
 نعرفهما بالتفصيل فان الجهل لتفصيل ذلك لا يقتدر في علمه بالامكان
 وجودهما فتقوله وقد يخلق النار بالنفخات من غير نار اقول
 لما فرغ الشيخ من الانزواج الاول اشتغل بالتأني وهو بين الهواء والنار
 اما صديرة هواء فهو ظاهر لان الشغل المرتفعه تضج في الهواء على
 ما يشاهد ولا يبقى لها حرارة محسوسة وكذلك لم يذكرها الشيخ
 واما عكسه والمراد من قوله وقد يخلق النار بالنفخات من غير نار ويكون

ذلك بالحار النخ على الكبر وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الجدي كما
 يشاهد من نزول ذلك قوله وقد يحل الاحساد الصلبة الحجرية مياها سيالة
 يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد يحجر مياها جارية يشرب حجارة صلبة
 فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الى بعض فلهذا هيولى مشتركة
 اقوال وهذا هو الاندراج الثالث وهو بين الماء والارض وبدل ابصيرة
 الارض ماء فقال وقد يحل الاحساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك
 اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصديرها املاها اما بالاحرات
 او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنشا درخاذا ابتها بالماء كما يشاهد
 في الاجزاء الارضية الندية المحركة كيف يصيد الملح ويذوب بالماء والاحساد هي الاجسام
 النائية بحسب مصطلحهم وكما ذكر ذلك اشار الى عكسه بقوله
 كما قد يحجر مياها جارية يشرب حجارة صلبة وذلك مشاهد في
 بعض المياها التي ينحدر حجر بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا
 العكس بخلاف نظيره لانه اندرج وجودا بالقياس اليهما ولم يستأنف
 له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من اندرج واحد ثمرات المطلب
 من الجميع وهو كون الناصر قابلة لا يستحيل بعضها الى بعض والمراد
 بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسؤال
 الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قرينة بعض اصحابه
 ان هذه التغيرات المشاهدة يتحمل ان يكون استحالة في الكيف مثلا الهواء
 الذي صار ماء استحالة في حرارته الى البرودة فهو هواء في جوهرة لكنه
 متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الوجود والفساد فليس
 بشئ لانه يقتضى الانكسار لا مورا محسوسة وعلى تقديره فيتحمل ان يكون
 العناصر جميعها جساما واحدا متكيفاً بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء
 الكيفية التي استحالة اليها العناصر مع نزول السبب المتقضى اياها دل على
 حدوث صورة تستحفظها اشارة وتنبيه هذه هي اصول الكون
 والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول وبالجملة ان يتم بها عدة

ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق يتحرك نفس جهة فوق كالنار ثقيل
مطلق كالارض وخفيف ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء
اقول قد مر ان لهذه الاجسام اعتبارات متشابهة اصول الكون والفساد ومنها
انها اركان العالم ومنها استقصات يتركب المركبات منها عناصر
بجمل المركبات اليها وقد ذكرنا الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والافعال وان الاستدلال عليها
من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر من الصنف الاول
طرونا صالحة اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في هذا الفصل حال امكنتها
في النضد والترتيب وبين بذلك انها مخصصة في اربعة دوائر بالمرسوم
بعض الارضية فقوله هذه هي اصول الكون والفساد اشارته اليها باحدا اعتباراتها
وقوله في عالمنا هذا اشارته الى عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاول
اشارته اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض
المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للجسمان لكنها لا يكون اول فالاول للجميع
هي هذه وقوله بالحرى ان يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة اشارته الى
التخصيص بالاركان في هذه الاربعة وقوله حين يوجد خفيف مطلق يتحرك
نفس جهة الفوق كالنار اشارته الى المحرك ان ذوات الحركة المستقيمة
اما خفيفة واما ثقيلة على ما مر وكل واحد منهما اما مطلق واما ليس بمطلق
فان الترتيب واجب واما الفرق بين المطلق والذى ليس بمطلق على ما ذكره
الشيخ في الشفاء وهما ان الخفيف المطلق هو الذى فى طباعه ان يتحرك الى غاية
البعد عن المركز ويقتضى طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق الاجرام كلها
والتثقل المطلق ما يقابله فى ذلك واعلم انه يريد بغاية البعد عن المركز غاية
البعد الذى يمكن ان يصل اليها الاجسام المستقيمة الحركة لذلك فسر بالطفو
فوق الاجرام كلها اى الاجرام العنصرية والخفيف بالاضافة له معين ان
احدهما الذى فى طباعه ان يتحرك فى كثرة المسافة الممتدة بين المركز
والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط

ولا يكون تأنيك الحركتين متضادتين كما ظن بعضهم لانهما انتهيان الى نهاية واحدة
وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو على الماء والثاني الذي اوافقنا المثلث
نفسها كانت النار ساقطة له الى المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة
وهذا الوجه يقرب من الاول وليس به فيه هذا الاعتبار فيشارك الياسر لكنه
يختلف عنه وبالا اعتبار الاول لا يريد من المحيط ما يريد ان النار قال الفاضل
بالشارح واما قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضان ليكون
القسمه كما ضرة وليكون متناوذا للمصنعين المذكورين فان الخفيف
المضاف لا يقع على الهواء الا بالمعنى الاخير واما قال خفيف مطلق
كما للنار ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصول الاركان كان
على ما مر اولي قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون مع النار شيء
اخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاج حرا الى بيان مساواتهما بسبب مثل
الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد لا يستحقه جسمان بسيطان
عقلا وانما اذا تعقبت جميع الاجسام التي عندنا واحدتها متسبة
بحسب الغلبة الى واحد من هذه أقول هذا بيان انها التي يتحلل
اليها المركبات ويتركب منها وانشأ فيه الى الاستقراء وتنبع احوال التركيب
والتحليل على ما ذكره الاطباء وفيه تفريض بان المركب من الاجزاء
للتساوية منها غير موجود قال الفاضل الشارح انما سمي الفصل بالاشارة
والتشبيه لان الاشارة هو بيان حصول الاركان بالبرهان والتشبيه هو بيان
انها اسقطت المركبات لا غير بالاستقراء وتشكيك الفاضل الشارح في
ميل طوائف السدم الاحساس والتمثيل بان الحجة فاذا وضعا يدنا تحتها احسنا بقله
ليس بقوي لان الحجة جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود بالفعل
والهواء متصل بكله فالميل ليس فيه الا بالقوة اما المفصول منه كما يمكن
في الرق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الى الفعل ويحس به واستبتمامه انما يتبين
الاجزاء النارية في بدن الانسان مع كونها معصورة في اجزاء الارض والاشارة الى ان
لانه بالنظر الى ما يحفظ ليس ببيد على ما سياتي وانما وجه النار في المركبات بانها

لا ينزل عن الاثير الا بالقاسم ولا قاسم هناك ولا يتكون عن غير هالان استعداد
 الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية اضعف من استعدادة لقبول غيرها
 ايضا ليس على ما يجب لان المعد كاشحان الشمس وغيرها انا صار غالبا على
 سائر الاجزاء صهي الاستعداد لقبول النارية اقوى قسما له تنبيه هذا بخلاف
 منها ما يخلق باصرفة يقع فيها على نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلف
 بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان باجاسها وانواعها **اقول** يريد بيان
 كيفية تقابل المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلثة ذواتها
 لا نفس له ويسمى معدنيا وذو صورته هي نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل
 الاحس ولا حركة ارادية له ويسمى نباتا وذو صورته هي نفس غاذية ونامية و
 مولدة للمثل وحساسة وحركة بالارادة ويسمى حيوانا وجميع هذه الصلوات
 كالات اولى فان الكمال ينقسم الى صنف هو صورته كالانسانية وهو اول شئ
 يحل في المادة والى غير صنف هو عرض كالضياء وكمال ثان يعرض للنوع
 بعد الكمال الاول فهذه الصور كالات مختلفة الآثار يصدر من الحيوانى ما يصدر
 من النباتى ومن النباتى ما يصدر من المعدنى من غير عكس وكل واحد
 من هذه الثلثة جنس لانواع لا يستظهر بعضها فوق بعض وكذلك
 يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا حصر لها بحيث
 لا يتشابه اثنان من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا
 الاختلاف بسبب الهوى الاولى ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان
 ولا بسبب المبدأ المفارق فانه كما سنبين موجودا حدى الذات متساوية
 النسبة الى جميع الماديات فهوازن بسبب امور مختلفة والامور المختلفة
 فى الهوى بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربعة النوعية التى اجسامها
 مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب هذه الصور لنفسها
 لان الاختلاف الذى يكون بسببها لا يزيد على اربعة فهوازن بحسب
 احوالها فى التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب يختلف
 باختلاف مقادير الاستطقتات فى القلة والكثرة بقياس بعضها الى بعض

اختلاف لا نهائية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف ذلك
لا محالة فذلك الاختلافات الخيرة المتناهية هي اسباب اختلاف المركبات
تقول له هذه اشارة الى الاسطوانات الاربعية وقوله يخلق منها ما يخلق
اشارة الى المركبات المخلوقة ببقية وقوله بامزجة اشارة الى الاختلافات
العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها على نسبة مختلفة اشارة
الى اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاسطوانات انما تصير بهذه
الاختلافات معدلة لتبول الصور المختلفة عن مبدأها الفارق والمخلقة
يقال للهيئة العارضة للجسم بسبب الكون والشكل وتنضب الى الكيفيات
المختصة بالكميات والمواد ههنا مبادئ تلك الحيات التي هي الصور النوعية
وقد في بحسب المعدنيات والنباتات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الى
المركبات المذكورة فكل جنس منها مزاج جنس له عرض بين حدين
لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز عنهما وهي يشتمل على الامزجة النوعية
بين الحدين فكذلك المزاج السوي على الامزجة الصنفي والصنفي على
الامزجة الشخصية وهذه الامزجة كلها يكون بحسب النسب المختلفة
الواقعة لبعض الاسطوانات الى بعض في القادير فتقول ولكل
واحدة من هذه صورة مقومة منها ينبعث كقياساتها المخصوصة
وسر بما تبدلت الكيفية واحتفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان يمتلئ او
ان يمتلئ عليه المجموع والميكان وبأثنته محفوظه وتلك الصور مع انها
محفوظة فانها ثابتة لا تتبدل ولا تضعف والكيفيات المنبجئة عنها
المخلات وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات
اعراض واعراض كائنة ما كانت لو احق فلذلك لا يعد الصور من الاعراض
بقول يريد ان يفرق بين البهيم التي هي الكمالات الاولى والكيفيات التي هي
من الكمالات الثانية وانما احتاج الى ذلك ليكون الامزجة من الكمالات الثانية
الصادرة من الكمالات الاولى فقال وكل واحد من هذه صورة مقومة
اي صورة نوعية تصير ذلك الواحد بها هو هو على ما بين في النمط الاول

منها تدبعت كيفية المحسوسة واستدل على صحتها بثلث حجج اثباتية ولمسة
 الحجّة الاولى قوله وبما تبدلت الكيفية وانحفظت الصور مثل ما عرض للآراء
 ان يستحق وهذا بتبدل الكيفية الفعلية او يختلف عليه المجموع والميلان
 والميلان وهذا بتبدل الكيفية الانفعالية وما يكتسبه محفوظه وهي صفة التو
 فاذن المتبدلة غير المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان الداركة تبقى
 دائماً بعيداً عن الالحاح لا عنها ولا الطوارق والارض بعيداً عن المجموع والميلان
 عندها ان حكمه بذلك مطلقاً غير مسلم وان تميد الحكم بحال بساطتها فسلم
 وقوله لا يقدر فيما قاله الشيء لان استلزام الشيء كيفية ما حال بساطته
 لا يدل على استلزامه هو اياها حال التركيب وقول الشيء وبما تبدلت الكيفية
 تدل على انه لم يحكم بذلك حكماً كلياً شاملاً للجميع في جميع
 الاحوال الحجّة الثانية وهي اعم من الاولى قوله وذلك الصودعة مع انها
 محفوظة فانها ثابتة لا يشتد ولا يضعف والكيفيات المنبثقة عنها
 بالتحالف وذلك لان انساناً لا يكون امتداد انسانية من احد
 وجاز ان يكون امتداد حراية من آخر قال الفاضل الشارح الدليل على ان الصودعة
 لا يشتد ولا يضعف ان القدر والمعتبر في التقويم ان ترالت فقد بطل
 المقصود ولا يكون ذلك انتفاصاً للصورة بل بطلانها وان لم يكن
 بل ترال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في ذاتها بل في علو رتبته
 ثم قال وهذا الدليل بعينه قاسم في الكيفيات لان القدر والمعتبر
 في نوعية الكيفية ان ترال فقد بطلت الكيفية وان لم يكن
 فلم يكن الزائل معتبراً فيها فان حكم الدليل فقد بطلت احدى المقدمتين
 وان لم يكن فقد بطلت الاخرى واقول معنى الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد
 الثابت الى حال فيه غير قابل لتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد فيها في آن
 ما الى ما يوجد في آن آخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطاً بين ما يوجد
 في آئين محيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم مدونها
 من حيث هو توجه بتلك التجددات الى غاية ما ومغنى الضعفا هو ذلك

بعينه الا انه ينفذ من حيث هو متصرف بها عن تلك الغاية فلا خذ في الشدة
والضعف هو المحل لا الحال المتجدد المتصرف ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضاً
للمتقوم المحل من دون كل واحدة من تلك الهيئات واما الذي تتبدل عقول المحل
المتقوم بتبدله وهو للصورة فلا يتصور فيه اشتداد ولا ضعف لا امتناع تبدله
على شئ واحد متقوم يكون هو هو في الحالين ولا امتناع وجود حالة متوسطة
بين كونه الشئ هو هو وبين كونه هو ليس هو كالحجة الثالثة وهي اعم من الاولين
ليشتمل على الفرق بين الصورتين والاعراض بحسب الهيئات وهي قوله وتلك الصورة
متقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض والاعراض كانه ما كان
لواحق فلذلك لا تعدد الصور من الاعراض **قوله** وايضا فان حركاتها بالطبع وسكونها
بالطبع منبجعة عن تلك القوى الطبيعية الخفية **اقول** قد ذكرنا فيما مر
ان الطبيعية هي مبدأ أول الحركات والسكنات التي يكون بالطبع وقد كسر في هذا الموضع
ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد والضعف فيها احد انواع الحركات
منبجعة عن الصور النوعية فنبه ههنا على ان الصورة النوعية هي الطبائع بعينها لا الذات
لهي باعتبار كونها مبادئ الحركات والسكنات طبائع وباعتبار كونها
متقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادئ للتغيرات في غيرها فهي
قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها ولا فلا مزاج **اقول** قال الشيخ
في الشفاء لكن قوما قد اخترعوا في قريب من مائتين هياجريا وقالوا ان البسائط
اذا امتزجت وانفعل بعضها من بعض تأدى ذلك بها الى ان تخلع صورها فلو كان
لواحد منها صورته الخاصة وبسيطة صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة فيصير
واحدة فمنهم من جعل تلك الصورة امر متوسط بين صورتها ومنهم من جعلها صورة
اخرى من النوعيات فقولنا ههنا لم يفسد قواها اشارت الى ابطال ذلك المذهب
بالجزم عليه بانه لا مزاج تخر بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند
بقاء المترجات باعيانها **قوله** بل استحال في كيفية تلك المتفارقة المنبجعة عن
متفاعلة فيها حتى ليكسى كيفية متوسطة تقسما في حد ما مشتاب
في اجزائها وهي المزاج **اقول** يريد تحقيق مهية المزاج فالصاهر اذا امتزجت

وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الآخر من حيث يفعل غير
 الآخر لان الفعل ان كان متقدماً على الافعال صائر الغالب مغلوباً عن مغلوبه وان كان
 متأخراً عنه صائر المغلوب غالباً على غالبه وان حصل معاً كان الشيء الواحد غالباً
 مغلوباً عن شيء واحد وكلها محال فاذن يفعل كل واحد منها بصورته ويفعل
 بكيفية ولا يمكن بالعكس لان الافعال في الصورة تقتضي الانفعال في الكيفية
 الصادر عن بعضها اذ المحلولات تابعة لعللها ولا يعكس بل انما تنكسر الصورة
 وتنكسر الكيفيات وهو هناك يستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة للذات
 عن تلك الصور حتى يحصل بينها كيفية متوسطة يستبرد بالقياس الى حارها
 ويستسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة واليبوسة ويتشابه الجميع
 في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة هي المزج وقوله بل استحالت في كيفياتها
 اشارته الى حركة الاستقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك
 فلا يستحيل بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله بل استحالت في كيفياتها
 قال الفاضل الشارح لو حصل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون بين شيئين
 في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متداولاً للمزاج الثاني الواقع بين استقصات
 ممزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج الاول فاذن ينبغي ان يحل على التحا
 فقط حتى يتناوها معاً وقوله متفاعلة فيها اي الاستحالة يكون في حال تفاعل الصور
 في الكيفيات وقوله حتى يكون كيفية متوسطة توسطاً ما اي اذا كان الحار
 مثلاً عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة اقرب الى الحار
 منها الى البرودة على نسبة الثلث والثلثين فلا يكون الكيفية متوسطة على الاطلاق
 دائماً بل توسطاً وقوله حد ما متشابهة في اجزائها وفي بعض النسخ متشابهة
 في اجزائها اي في حد من الحد والتي لا يتناهي بين الاطراف وذلك الحد يكون متشابهاً
 في اجزاء الاستقصات او الكيفية التي في ذلك الحد يكون متشابهة فيكون
 حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح
 امر المزاج مبني على الاستحالة والشيء لم يثبتها الا في الحار والبارد اقشول
 وجميع المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في بيان الهولاء وجميع الاوضاع

دلیل علی وجوب کیفیة المتوسطة بينهما وهی لا يحصل الا بالاستحالة فيها
وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمت في امر ان الصور انما يفعل
في سائر المواد بالکيفيات الفعلية وههنا جعلتم الصور فاعلة والکيفيات
منفعله فقد ناقضتم كلامكم بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا
فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية
منفعله والجواب انكم جعلتم الكيفيات انفسها منفعله بل المنفعله هي المادة
لكن انفعالها هي استحالتها في تلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصور لا تاتي
مثلا هي السبب المحصول الحرارة في مادتها فان انقربت فعلت فعلها ذلك بذاتها
وانفعلت المادة عنها فحصلت الحرارة في المادة شديدة وان امتزج الماء بها
اثرته هي ايضا بقسط حرارتها تلك في مادة بالماء البارد بسبب الصورة المائية
فكان تأثيرها فيها نقصان برودتها كما ذكرنا في الميل سواء ولو كانت
تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء
في مادة النار مثل ذلك حتى احققت الكيفية المتوسطة في المادتين
متشابهة والدليل على ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية
ان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما يفعل
مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخرة فاذن ظهر
ان الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعله هي المادة المستحيلة
في الكيفية وهو تنبيه ولعلك تقول لا استحالة کیفیة

وفي الصورة ايضا ولحم ينضج الماء في جو هرة بل قشت فيه اجزاء نارية داخلته
ولا ما يظن انه بارد بل قشت في اجزاء جمادية مثلا **اقول** فقد تبين
مما مضى ان القول بالمزاج مبني على القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة
بالمزاج انما يتحصل بعد استحالة الاركان وههنا ايضا مبني على القول بالكون والفساد
فان الاجزاء النارية الخالطة للركبات لا تهبط عن الاثر كما مر بل يتكون هناك وكان المتكلمين
من يتكلمها كالتساخيم من واصحابه القائلين بالخليط فانهم كانوا يتكلمون في
في الكيفية وفي الصورة وفي عموم ان الاركان الاربع لا يبعد شيء منها

حرف قابل هي مختلفة من تلك الطبائع ومن سائر الطبائع النوعية وانما يسمى
بالغالب اظهر منها ويعرض لها عند ملاقات الغيران يبرز منها ما كان كامنا فيها
ويغلب فيظهر الحس بعد ما كان مغلوبا فاثباتا عنه لا على انه حدث بل على انه يبرز
ويكمن فيها ما كان بارزا فيصير مغلوبا غائبا بعد ما كان غالبا وظاهرا وبارزا ثم
قوم من عمه وان الظاهر ليس على سبيل بروز وكون بل على سبيل نفوذ من غير
فيه كالماء مثلا فانه انما تسخن بنفوذ اجزاء نارية فيه من النار المحيطة وراثة له والذرات
منقاس بان فانما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حائرا لكن المحل ان
يخالطه ويفر فان احدى هما يري ان النار برزت من داخل الماء والذرات
يرى انها ومرت عليه من خارجة وانما داهم الى ذلك الحكم بامتناع كون شئ
لا عن شئ وامتناع صيرورة شئ شيئا اخر فالشئ لما فرغ من نفوذ المسداج
اشتغل بالتنبيه على فساد هذين المذهبين فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول
بهما وقد رآى الاخبار لانه اشبه بالمتشكن فقرأوا ولا مذهبهم وهو ظاهر
لشغل بالتنبيه على فساد واستدل على ذلك بخمسة امور من المشاهدات

قوله فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلل والمختصص حين يحس
من غير وصول نار غريبة اليه **اقول** هذا اول استدلاله وهو الاستدلال
بجدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه احد العناصر الثلاثة
من غير وصول نار غريبة يمكن نفوذها في المتشكن فالحكوك هو الشئ الذي ليس
الصديق لذي جاسه مثله مما سته عذيفة كخشبتين يابستين فان المحكوك
منه يمكن بل يحترق من غير نار وهو مما يغلب عليه الارضية والمخلل هو الذي
يجعل قوامه بالقصر رقيقا متخللا كهواء الكبريت الحار النقي عليه ومنع الهواء
الخارج من الدخول اليه فانه يتسكن لا محالة وذلك لان السخونة يستلزم التخلل
فالحركة السديدة المقتضية لركة القوام تقتضي السخونة ايضا
والمختصص هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي تحرك تحريكاً شديداً
فانه يسخن ايضا **قال** واعتبر حال المتشكن في مستخصص وفي متخلل هل
يمكن الاستخصصان نفوذ ما يشخن بالقشوقية على نسبة قوامه **اقول** هذا

ثان وهو ان الماء يعين المتشابهين اذا سخنا في اناكين احدهما مستحضفة
او مستحكة الجسم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمحض الاشتغال
على الفرج والمساكن الصغيرة كالخرف ولو كان التسخين بنفق النار ومثوها فلما تم
لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل قبل الآخر على نسبة القوى من سهولة النفوذ
فيه دون الآخر وليس الامر كذلك **قوله** وهل الامتلاء من مصدر م مفرد
يمنع البلاغ في التسخين بمفعم التسخين في بعض النسخ مفعلة التسخين كان لا يضر منه
شيء يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به **اقول** صمام القاس ورة شلدها
وقد امها ما يوضع في نموها وهذا استدلال ثالث وهو ان امتلاء الماء المصنوع
يجب على تقدير ذلك المذهب ان يمتنع عن تسخين ما فيه تسخنا بالغالا مستناع
دخول شيء يعتد به فيه لا بعد خروجه شيء منه فالتدخل محال وليس كذلك
قوله واعتبر حال القاقم الصياحة **اقول** وهذا استدلال رابع وهو
ان القمقة اذا صلت ماء وشدرأ سها شدا محكما ووضعت على نار قتيق وانها
تتشق بعد صيرورة اكثروا ثنها نارا او يصير صيحة عظيمة هائلة يتفر عنها
الدواب وهي من حيل المتخارين فحدث السخونة والنار داخلها مع امتناع
دخول النار فيها وخر وجه الماء منها يدل على الاستحالة والكون معا **قوله**
والنظر ما بال الجحيم يبرد ما في والبارد من اجزاء لا يصعد ثقلا **اقول** وهذا استدلال
خامس وهو ان الجحيم يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا يصعد بالطبع
ولا قاس هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد
بالطبع اذا وضع فوق الجحيم فلعله يبرد بالطبع مردود لانه يقتضي ان تبرده مثله
من غير وضع على الجحيم مثل تبرده **وهو** **وتنبيه** ولعلك تفهم
ان النارية كامة يبرزها الحماي والخففة من غير تولد سخونة ولا نارية
اقول هذا هو المذهب الآخر وهو القول بالقول بالكون والبروز وانما اقصر
على الحماي والخففة لان كون النار فيما يخلب عليه البارحوان بالطبع اقرب
قال الفاضل الشارح وذلك لان لهم ان يقع الهواء حار بالطبع وتأثير الخففة
فيه تصفيه عما يحاطه من الارض والماء حتى يظهر كيفية ولا يلزم على ذلك

استحالته قوله فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية المنفصلة عن خشية
القضاء فيها مختلفة لبقية مدتها فاشية في ظاهر الجمر وباطنه وحس فاشية
في جميع جرم الزجاج الذائب عند استشفاف البصر فلو امكن في الخشب من النارية
الا الباقي فيه عند الجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كحونا
لا يبرزة رضى ولا سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون
وبروز لكان اكثر الكامن مبرزا وفارق ثمر الكلام بعد هذا طويل اقول
نبه على فساد هذا المذهب بان النارية الكثيرة التي تنفصل عن خشية القضاء
مدتها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جبرها وباطنها ما يبقى لا يمكن ان يكون
موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون غير محركة اياها وكذلك النارية
الفاشية في الزجاج الذائب لو كان قبل ذلك في الزجاج موجبة الكامن مبصر
كما كان بعد البروز مبصرا اذ هو شفاف لا يمنع البصر عن النفوذ فيه
والاحساس بما في باطنه بل لو لم يكن في القضاء الا النارية الباقية
بعد التجمد امتنع التصديق بوجودها بالفعل فيه وجودة الا ببرزة الرضى
والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود جميع تلك الناريات
التي انفصلت عنها حالة الاشتعال فيها مع هذه الباقية والمراد من قوله
ثمر الكلام بعد هذا طويل ان لا يبالغ في احتجاجات اصحاب هذا المذهب وتذكر
ما يرد عليهم من سائر الوجود بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان
فيها ورد ناه كفاية كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضى تطويلا واعتراضا فاعرض
بان حرارة الادوية الحارة كالفرغيون انما يكون لكثرة اجزاء النارية التي
فيها مع انها غير ظاهرة للحس عند سحق والرض فلم لا يجوز ان يكون هم هذا
مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها يشحن بدن الحى عند انفعالها عنه
بلخاصية كان قوله بانها يشحن بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قاله الاطباء
والجواب ان الاجزاء النارية التي في الفرغيون انما لا يظهر للحس لكونها
منسكبة الكيفية للزجاج فان قالوا بمثله ناقضوا مدبرهم والا لزمهم ما مر
نكتة اعلم ان استضاء النار السائرة لما ولاها انما تكون لها اذا علقت

شيئا أرضيا يفعل بالضوء عنها ولذلك أصول الشعل وحيث النار قوية هي
شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل عن مصباح آخر **اقول** يريد بيان
ان النار المرئية ليست ببسيطة والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد استضاءة
النار شعلتها وقيدها بقوى الساترة لما وراها ليستدل بذلك على كونها
مشتعلة على اجزاء ارضية تنتشر كعلة كونها مستضيئة وهو انفعال الاحياء
الارضية عنها بالضوء فثبت بذلك على ان النار الصرفة شفافة لعدم تقبل الضوء
عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية المتمكنة من الاحالة
الثامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل وحيث يكون النار قوية
من سائر اجزائه انما يكون شفافة ينفذ البصر فيها عديمة الظل غير
ساترة لما وراها ثم قال ويقع لما فوقها ظل اي لرأس الشعل **قال** وربما
كان انفراجه ونججه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقايل ان يقول
ان الشفاف لا ينتشر وخلافه لا يستجدد الصنوبرية مستحضره النار **اقول**
هذا جواب عن سوال ذكره بعده وهو ان يقال لعل الشفيف وعدم الظل
في اصل الشعلة كالا انتشار اجزاء النارية وتفرقها هناك وعديم الشغل
والظل فيها فوجه لاكتنائها واحتماءها وذلك لان شكل الشعلة
يكون في الاكثر مخروطا صغريا فالاجزاء ينتشر في قاعدة المخروط ويجب
في رأسه واجاب عنه بانه ربما لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس
فكان انفراجه رأس الشعلة ونججه اى عظمه وانتشاره اكبر من حجم الشفاف
الذى هو اصلها ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل
دون الرأس **قوله** فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء

هذا هو النتيجة لما مضى واذا استحال اليها النار المركبة التي يكون منها
الشهاب استحال تامة شفت فظن انها طفئت **اقول** التحلل اليابس المتصل
لاكتساب الحرارة عن الدخان المرتفع من الارض انما يعاين الجبال ان الياسين اكثر
حفظا لكيفية الفعلية واشد اقراطيمها لذلك فاذا بلغ الجوى الاقصى
الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض وفي لحظة اجترتهما

وقربه من الاثير اشد قل طرفه العالي او لا ثم ذهب الاشتغال فيه الى آخره
 فربما في الاشتغال صمدا على سمت الدخان الى طرفه الآخر وهو المسمى
 بالشهاب فاذا استحال الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت نيرانا ثم بعد الاستحالة
 فظن انها طفتت وليس ذلك يطغى ولعل ذلك من اسباب فطرها
 احيانا عندنا وهو كما اذا القينا شئمة مثلا في تنور مسخن صارت النار
 فيه شغافة لقيتها فان الشئمة يشتعل ثم ينطفئ **قول**ه والا شبه ان اكثر
 السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هوء والفصال الكثافة الارضية

دخان الذي كلما قويت النار يجب ان يكون اقل لانها يكون اقدر على
 احالة الارضية بالتمام نار فلو لم يقم ما يكون دخانا بقاءه في النار الضعيفة
اقول وذلك لان النار عندنا يكون في الاكثر ضعيفة لا حاطة
 اضدادها بما فيها فيستحيل هيء وينفصل الارضية عنها دخانا ثم بين حال حالها
 الارضية بحسب قوتها وضعفها **قول**ه هذه النكتة عندنا بحسب النوع
 للعرض ومناسبة بحسب الجنس **اقول** الكلام كان في المركبات وبسببها في المزاج
 والجز الى ابطال المذاهب المختلفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه من حيث تعلقه
 بالمزاج والتركيب يناسبه من حيث تعلقه بالاضاهر التي هي اصول التركيب
 والمزاج فكان مناسبا بحسب الجنس دون النفع وكان الاصول ان يقتول
 وهذه النكتة غير مناسبة بحسب الصولة ومناسبة بحسب المادة والعرض
 من اراد هذه النكتة هو التنبيه على ان يكون النار المحيط لساائر العناصر
 غير مريبة وهي ليسا طتها **تنبيه** انظر الى حكمة الصانع بذا فخلق

اصولا لا ثم خلق منها اضرحة شئ واحد كل مزاج النفع وجعل اضرحة الامرجة
 عن الاعتدال لا اضرحة الانواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال
 الممكس من مزاج الانسان لتستوي كد نفسه الناطقة **اقول** الشيخ
 قد لاحظ في هذا الفصل عبارة الشيخ الفاضل ابى نصر الفارابي فانه قال
 في المختصر المسمى بعيون المسائل بهذه العبارة حكمة البارئ تعالى في الخلق
 لانه خلق الاصول واظهر منها الاضرحة المختلفة وخص كل مزاج بنوع

من الانواع وجعل كل مزاج كان بعد عن الاعتدال سبب كل نوع كان بعد
 عن الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتى يصلح لقبول النفس
 الناطقة فالاصول هي الاسطقسات الاربع واخرها الامزجة عن الاعتدال
 هي مزاج اقرب المعادن الى العناصر وانما قال واقر بها من الاعتدال الممكن
 لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بوجوده وفي قوله لتستو كسرة فيسبب الناطقة
 استخارة لطيفة صنيعة على تجريد النفس اذ جعل نسبتها الى المزاج نسبة الطائر
 الى الكرمه واعلم ان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية
 متوسطة وحدانية نسبة مالمها الى مبدئها الواحد وبسببها يستحق ان يفيض
 عليها صورة او نفساً يحفظها وكل ما كان الانكسار انحرافاً كانت النسبة
 اكمل والنفس الفاضلة لمبدئها اشبه واعتزض الفاضل الشارح على قول الشيخ
 واعد كل مزاج لموضع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورته لذاته لا بجعل
 غيره واستشهد بقوله في الفط الخا من ان وجود المحدث بالفاعل وكونه مسبوقاً
 بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد الشيء هو الموجد لصفاته لذاته
 فان فاعل السواد هو الذي فعله لوناً وما فوقهم تلك الصفات له لذاته لا يفعل
 فاعل فليس معناه انها ليست بفعل فاعل الشيء بل انها انما صدرت عن فاعل
 الشيء بتوسط ذات الشيء وليست بفعل فاعل مبائن لهما فان بعض الصفات
 محتاجة معها الى غيرها واعتزض ايضاً على قوله واقر بها من الاعتدال الممكن
 مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان اعدل الاعضاء جلدة الاصابه والشر
 عن الاعتدال القلب فكان ينبغي ان يتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب قول كون
 جلدة الاصابه اعدل الاعضاء لا يقتضي كونه على اعدل الامزجة على الاطلاق
 فان الاعضاء من حيث هي اعضاء ليست بقريبة من الاعتدال لغلبة الخرشين
 الثقيلين عليها واليضاً ليست الاعضاء مما يتعلق بها النفس اولاً والمزاج المستعد
 لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضاء بل هو مزاج
 التي يفرز الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من النفس وهي اول شيء يتخلق النفوس فلهذا
 النفوس يحتاج بسبب حفاظة تلك الارواح وكما لها الشخصى او الموعى اولاً الى عضو

تخصر تلك الامور واحداً وبمنعها عن التفرق وهو القلب ثم الى عضو يغذيها هو الكبد
والى عضو يعد لها لان يصيد مبداء الحس والحركة هو الدماغ ثم الى سائر الاعضاء
عضواً بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة المترتبة الى ان ينتهي الى جلد الامانة
وتحديده فيتم جميع ذلك الشخص على التفصيل المذكور في كتاب لطيف هذا وامثاله
ليس مما يخفى على الناظر فكثيرهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فماله من نور

النمط الثالث في النفس الارضية والسموية

انما حصل النفس الى الارضية والسموية لانها لا تنقر عليهما بمعنى واحد
بعد اشتراكهما في معنى فالمعنى المشترك قولنا كمال قبل الجسم طبيعي ما الكمال الاول
فقد مر بيانه واما الجسم ههنا في معنى الجسم لا المادة واما الطبيعي فما يقابل
الصناعي والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس الارضية مستنادة للنفوس
النباتية والحيوانية والانسانية هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبيعي الى ذى حياة
بالقوة ومعناه كونه خالات يمكن ان يصدر عنه بتوسطها وغير
فاسطها ما يصدر عن افعال الحيوة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك
والحركة الارادية والنطق والمعنى الذي ينضاف الى ذلك فيتحصل النفس السموية
هو ان يقول بعد قولنا الجسم طبيعي ذى ادراك وحركة يتبعان تعقلا كلياً
حاصلاً بالفعل **تلبية** ارجع الى نفسك وتأمل هل اذا كنت صحيحاً
بل وعلى بعض احوالك كالسكر والنوم وغير حاجيت تفتن للشئ فطنة صحيحة
هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك ما عندى ان هذا يكون
للمستبصر حتى ان النبأ في نومه او السكران في سكرة لا يغرب ذاته عن ذاته
وان لم يثبت بمثله لذاته في ذكركه ولو توهمت ان ذاتك قد خلقت
او خلقها صحيحة العقل والمحبة وفرض انها على جملة من الوضوء والهيئة لا يصح
اجزاءها ولا يتلاصق اعضاؤها بل هي منفردة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق
وجدتها قد غفلت عن كل شئ الا عن ثبوت اتيها **اقول** يريد ان يثبت
على وجود النفس الانسانية بالانسان الكامل الادراك وغير كامل
الادراك الذي يحتل امره بالحياس الظاهرة كالنائح والحواس الباطنة

الاطراف جميعاً كالسكران بشرط ان يكون له في ذلك فصحة صحيحة لا يغفل
عن وجوب ذاته ثم ان ادراكها بغير من حالة الانسان لا يدرك فيها شيئاً عزيزاً
وهو ان يتقوهم انه خالق اول خلقه حتى لا يكون له تذكر اهلها واشترط
كما انه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة لئلا يؤدبه من مضيقه
حالا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر اجزاءه لئلا يدرك جملة فيحكم بان
هي لا تلامس اعضاءه لئلا يحس باعضاءه بل منفردة ومعلقة في هوا طلق
يفتح الطاء وسكون اللام اي غير محسوسة بكيفية غريبة فيه من حر او برد
يقال بوم طلق وليلة طلقة اذ لم يكن فيه حر ولا برد ولا شيء يزدى وانما انشأ
كون الهواء طلقاً لئلا يحس بشئ خارج عن جسده ايضا فان الانسان في مثل
الحالة المذكورة يغفل عن كل شئ كما عضاه الظاهرة والباطنة
وكونه حسناً ذا العباد وكواسه وقواه وكالاته الخارجية عنه
جميعاً الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق واوضحها
هو ادراك الانسان نفسه فظاهراً من مثل هذا الادراك لا يمكن ان يكتب
بجد ورسم او ينبت بحجة وبرهان وقول الفاضل الشارح ان الشيخ لم يبين
ان هذه القضية اولية او برهانية فحركه عليها بالبرهانانية ثم تحمله في قواعد
البرهان عليها ثم تزيفه لبراهينه خطبها لا فائدة في الاشتغال بها
تنبيه بما فات ادراكه وقبله وبعده فأتاك وما المدرك من فأتاك انزى
المدرك منك احد مشاعرك مشاهدته ام عقليات وقوة غير مشاعرك
وحاياتها فان كان عقليات وقوة غير مشاعرك بها تدرك اقبس سط تدرك
ام بعين وسط ما اظنك تفكر في ذلك الى وسط فانه لا وسط فبقى ان تدرك
ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى وسط فبقى ان يكون بمشاعرك او بباطنك
بالاوسط ثم انظر **اقول** بين التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه
لا بنفسه لا بقوته غير نفسه ولا بتوسط شئ آخر وذلك بالبحث عن المدرك
عند الفرض المذكور بل في جميع احوال الادراك ما هي وسيكون المدرك
وبداً بالمدرك وقسمه الى المشاعر انظاهرة وباطنة كالعقل

وعن غيره وقسم الباطنة الى ما يدرك بوسطا وبغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة
شيء آخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لا يمكن بقية اخرى ولا بتوسط
شيء اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغاثره فبقى ان يكون
ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة والباطنة بلا وسط وعلى وجه لا يتصور
مغايرة بين المدرك والمدرك المبتدئ **قلبي** ان يحصل ان المدرك
منك اهو ما يدركه بصرك من اهابك لانك ان اسلمت عنه وتبدل عليك
كنت انت انت او هو تدركه بلمسك ايضا وليس ايضا الا من ظواهر
اعضائك لان حالها ما سلف ومع ذلك فقد كنا في الوجه الاول من الفرض
انحرفنا الى اس عن افعالها نسين به انه ليس مدركا من اعضائها من اعضائها
كقلب او دماغ وكيف وقد يخفى عليك وتوحيها الا بالتشريح ولا مدركك
جملة من حيث هو جملة وذلك ظاهر انك مما تمكنته من نفسك ومما نبهت
عليه مدركك شيء آخر غير هذه الاشياء التي قد لا تدركها وانت مدرك
لذاتك والتي لا تجد لها ضرورة في ان يكون انت انت فمدركك
ليس من مدرك ما تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس
مما سنده **افقول** يريد ان يبين ان نفس الانسان ليس بشيء
فبحث عن المدرك وقسمه الى ان يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان
محسوسا فهو اما جزء من البدن او كله وان كان خروجه فهو اما شيء من ظواهر
اعضائه او شيء من بواطنها وهذه اربعة اقسام شرابطل ان يكون المدرك
شيئا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو اسلم عن ظواهر بدنه
لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ظواهر البدن لا يدرك الا بالحواس
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن الحواس وعمما يدركه الحواس مع انه يدرك
لذاته وبطل ان يكون المدرك شيئا من اعضائه الباطنة بانها لا يدرك الا بالتشريح
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعمما يوجه التشريح وبطل
ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يتمكن من نفسه يجد نفسه مدركا
لذاته وغافلا من تقاصيل اعضائه وبان ادراك المركب لا ينفك عن ادراك

اعضائه التي يتكون كل واحد منها غير المركب كان الانسان في بعض
المد كور غافلا عما تغاثره فظهر ان المدرك هو شيء غير اجزاء لبدن جملة وفرد
وغير التي يمكن ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الامر كما يكونها غير ظرفية
الامر كما في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس محسوس
ولا ما يشبه المحسوس مما سنده كره يعنى الخيل والموهوم وهم وتبليغ
وعلاقتهم انما اثبت ذاتي بسط فعلي من محلي فيجب ان يكون له
فعل تثبته في الفرض المذكور جعلناك بجزء من ذلك واما لجسدي الامر
الامر فان فعلك ان اثبتته فعلا مطلقا فيجب ان يثبت به فاعلا مطلقا
لا خاصا هو ذاته يعني ما فان اثبتته فعلا لك فاعلم يثبت به ذاته بل ذاتي
جزء من مشهور فعلك من حيث هو فعلك فهو مثبت في الفرض بمجمله ولا اقل
من ان يكون معه لا به فذا تارك مثبتة لا به **سؤال** اثبات الاشياء
التي يخفى وجودها قد يكون بعلية كما في برهان لم وقد يكون بمعلولها
كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب الى اثبات ذاته بعلية فان وجوبه
له اظهر من وجوده فانه ذهب فمسألة ان يذهب الى اثباته وبعلية لا
التي هي افعاله واشاره فان اكثر التقوى يثبت بافعالها وآثارها والشيء
ابطل هذا الوهم بوجهين وجه خاص بهذا الموضوع وهو ان الانسان في الفرض
المذكور كان غافلا عن افعاله مع ادراك ذاته ووجه عام وهو ان الفعل
ان اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصار بفاعل فهو لا يدل
الا على فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به على
فاعل معين هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين
يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك
عليه وبالحجة الاستدلال بالفعل على الفاعل استدلال ناقص لا يتي الى معرفة
ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة فعلها محال والفاصل
نسب كلام الشين في هذا الفصل الى التطويل ورام اختصاره بحجة على
ان ذات الانسان ليست هي اعضائه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا

عن جميع اعضائه والمعلوم مغائر المالميس بمعلوم فذاته مغائرة لأعضائه وهذا
هو الذي قرره الشيخ بعينه تقرعاً عليه بان الانسان يعلم ذاته المخصوصة ولا يخطئ
بباليه تصدق النفس التي يقولون بها فكل ما يجعلونه عذراً من ذلك فهو عذر عن
هذا الكلام أقول ليت شعري ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد به ذات الانسان
المدركة المحركة فلا مغائرة وان اراد بها شيئاً آخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان يعلم
ان هذا الرجل اعظم قدراً من ان يحجل امثال هذا لكنه يتجاهل في كثير من المواضع
تقرباً الى الجهمال امثالاً هو ذا يتحرك الانسان بشئ غير جسمية التي لا تدرك وبغير
غير جسيمه الذي يماغه كتحريك حال حركته في جهة حركته بل في نفس
حركته أقول يريد اثبات ان نفس الانسان غير الجسمية والمزاجية يصدر
عنها الا فاعيل النفس اليها من فاعل آخر وهو الوجه الذي يثبت به صدور
سائر الانواع وقواها فنقول قبل الخوض فيه ان صدور المركبات نفقوس موصولة
وتجملها شيئاً ما غير المواد فهي من حيث هي كذلك مبادئ لفصول متنوعة
ومن حيث يصدر عنها افعال مختلفة هي قوائم وطبائع فمن الانفعال بالصادرة
عنها حفظ موادها المجتمعة من الاسطقات المتضادة بكيفية التشتت
الى الاتفكاك لاختلاف ميولها الى امكاناتها المتضادة والصورة التي يقصر فعلها
على هذا القدر معدنية ومنها الافعال النباتية التي منها جمعة اجزاء آخر
من الاسطقات واصنافها الى موادها وصورها في وجود التقذرية والانماء
والنقليد والصورة التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور
نفس نباتية ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي
يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور ونفس
حيوانية والنفس الانسانية فهي التي يصدر عنها الافعال السابقة كلها
مع النطق وما يليه فالشيخ يريد في هذا الفصل ان يستدل ببعض هذا كالأفعال
على وجود النفس الانسانية من حيث هي نفساً وصوراً ما لا من حيث ذاتها
المدركة لنفسها فانها من حيث كذلك لا يمكن ان يثبت بافعالها على ما مضى
وتبدأ باظهار الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل

بالحركات الارادية المختلفة ولا وذلك لانها يقتضى مبدأ ولا يحتمل ان يكون مبدأها
 جسمية الانسان لانها موصوفة بتغير الانسان كالعناصر والجمادات ولا يصح ان
 ان يكون مبدأها المزاج لان المزاج يقتضى حركة المركب الى مكان يقتضيه
 غالب اجزائه اما مطلقا وبحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوه
 فيه على ما تقر به الجسمية لا يقتضى حركات مختلفة في جهات مختلفة
 لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان
 كثيرا ان تمت حركته في جهة الحركة كما اذا صعد الانسان على جبل
 فانه يريد الفوق ومزاجه بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضى السفلة بل في نفس
 حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك على الارض ومزاجه يقتضى سكونه
 عليها ثقله والفاضل الشارح فسر حال الحركة في قوله بما لغه كثيرا
 حال حركته في جهة حركته بالسراعة والبطء فقال وذلك في وقت
 الاعياء فان المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد مرثع
 قد مية فجمة الحركة الارادية هو الفوق وعند الاعياء لا يكون تلك
 الحركة سريعة اقول ولا اظهر انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة
 بينهما في جهة الحركة بان يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون
 الا في حال الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا قوله بل في نفس حركته بالعرش
 قال لان النفس تحرك الى فوق والمزاج الى اسفل فيتركب الحركة منها اقول
 العرش لا يتركب من هاتين الحركتين فقط بل من كل حركة في جهة تريد
 النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة يحدث من امتناع العضو عن طاعة
 النفس فانه اذا حدث محرك ميلا الى جهة وعلمه ما نعه احدث ذلك الممانعة
 ميلا الى مقابل تلك الجهة كما في الحجر المابط اذا انقع على جسم صلب
 فرجع صاعدا وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل
 لا يكون الممانعة بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس
 الحركة يكون اما بان يريد ها النفس ولا يقصد ها المزاج كما في حال
 الحركة عن المكان الطبيعي او يقصد ها المزاج ولا يريد ها النفس كما في حال

الطموح قولك وكذلك تدرك بعين جسمية وبعين من اجز جسمية الذي يبع
 عن ادراك الشئيه ويستحيل عند بقاء الضد فكيف يلبس به اقول وهذا
 استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضى مبدأ ولا يجوز ان يكون مبدأه
 للجسمية المشتركة ولا المزاج فانه كيفية مالا يتأثر عما يوافقها في النوع
 فيمتنع المدرك ادراكه اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على
 ما سيظهر ويستحيل عليها فلها فلا تبقى معه موجودة فكيف يلبس المدرك
 بها وهي غير موجودة قولك ولان المزاج واقعه فيه بين اضداد متنازعة
 الى الانفكاك انما يخرجها على الالتيام وحافظه قبل الالتيام فسكنت
 لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتيام كما يلحق الجاع والحقا فظوهن
 او عدم يتداعى الى الانفكاك اقول هذا استدلال لوجود المزاج نفسه
 وبقاؤه على وجود النفس وهوان المزاج كما امرنا يحدث بين اسطقسات
 متضادة متنازعة الى الانفكاك لاختلاف ميولها الى امسكها فهو محتاج اوله الى
 يجمعها بقس حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفقا على فيحدث
 بعد ذلك المزاج والى شئ يحفظ الاسطقسات بالقصر محبة ليقى
 المزاج موجودا او لا فتفرقت بحسب طبائعها فانعدم المزاج
 المستمر لوجود محتاج الى جاع مع وحاً فظا حدهما سبب
 وجوده والثاني سبب بقاءه وهما متقدمان على الالتيام
 المتقدم على المزاج وهذا هو المراد من قوله فكيف
 لا يكون قبل ما بعده اى وكيف وعلة الالتيام وحافظه
 يكونان قبل الالتيام المستمر لوجود فكيف لا يكونان
 قبل المزاج الباقي الذي هو بعد الالتيام وهذا الالتيام يتداعى
 الى الانفكاك عند لحوق الجاع والحافظ وهن بالامراض المنهكة مثلا
 او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا استدلال مؤكد
 للذى جعله باعتبار المشاهدة فاذن هناك شئ هو الجاع والحافظ للمزاج
 وهو الشئ الذى صار المركب به انسانا قولك فاصل القوى المدركة

والحركة والحافظة للمزاج شي آخر لك ان تسمية النفس وهذا هو الجوهري الذي يتصرف
 في اجزاء بدنك ثم في بدنك اقول هذه نتيجة لما تقدم فبما هو بتسميته
 بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان صيداً هذه الافعال هو النفس ولما تبين
 صكوته صورة وكان كل صورة جوهر صريح بانه جوهر فتال
 وهذا هو الجوهري الذي يتصرف في اجزاء بدنك ثم في بدنك وانما كان
 تصرفه في اسجاء البدن اقدم من تصرفه في البدن لانه يتعلق اول تعلقه
 بالروح ثم بالاعضاء التي هي اوعية شرباً لثلاثة اعضاء الرئيسة التي هي
 مبادئ الافعال الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المروسة الباقية وعند
 ذلك يصيد متصرفاً في جميع البدن وانما اختار الشئ من الافعال المنسوبة
 الى النفس للاستدلال المذكور بالحركة والادراك لفرض تذكره في الفصل
 الثاني لهذا الفصل ولما ذكرنا انطق لان ماهيته غير بيّنة الى ان
 وانما وقع الى الاستدلال بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر
 ان النفس ليست هي المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج
 نفسه محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا الموضع سؤال
 مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات انما يستعد لقبول صورها
 من مبادئها بحسب امرجتها المختلفة فيجب من ذلك تقديم الامزجة على
 تلك الصور والآن يقولون ان النفس التي هي صورة الحيوان جامعة لا سطحية
 والجامعة لا سطحية فيجب ان يكون متقدماً على المزاج وهذا تناقض
 واجاب الفاضل الشارح عن ذلك بان الجامعة لا جزء السطحية نفس الواحد
 ثم انه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول
 نفس ثم انها يصير بعد حد وثباتاً فظة له وجامعة لساكنات اجزاء بطريق
 ايراد القضاء وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسائل المسعودي
 واعلم ان تلك العناصر غير الحافظة لذلك الاجتماع فلما كتب
 به منيكر الى الشيف وطالبه بالحجة على ان الجامعة للعناصر في بدن الانسان
 هو الحافظة فقال الشيف كيف ابرهن على ما ليس فان اجاب مع الاجزاء

بدن المحنن هو نفس الوالدين والحقا فظ لذلك الاجتماع اولا القوة المصورة
 لذلك البدن ثور نفسه الناطقة تحرقا وتلك القوة ليست فتوة واحدة
 باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة
 لمادة المحنن وبالحجة فان تلك المادة تبقى في تصرف المصورة الى ان يحصل
 تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فترتفع النفس فها ما قال هذا الفصل
 فيه واقول وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس
 في الشفاء والنفس التي لكل حيوان هي جامعة اسطقات بدنية ومقوتها
 ومركبها على نحو يحصل معه ان يكون بدن لها وهي حافظة لهذا البدن على النظر
 الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفاء والامساكات يخالف ما ذهب اليه الفاضل
 المشاهر ههنا وانقله عن الشيخ في رسالته وايضا ان كانت نفس الامم مدبرة
 المزاج فكيف لو ضمت التبريد بعد مدة الى النفس الناطقة وانما يجري
 امثال هذا بين فاعلمين غير طبيعيين يفعلان بارادات مستعدة وان كانت
 القوة المصورة مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي يكون
 بمنزلة الآلات لها فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومتها
 وكيف فعلت بذاتها فان الآلة ليست من شأنها ان يفعل من غير مستعمل
 اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان نفس
 الانبياء يجمع بالقوة الخادمة اجزاء غذائية تتحولها اخلاط وتفرز منها
 بالقوة المولدة مادة المنى ويجعلها مستعدة لقبول قوة من شأنها ان تملأ
 بصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة مديا وتلك القوة يكون صوته حافظة
 المزاج المنى كالصيرور بعد نية ثمران المنى تترادف كما لا في الرحم بحسب
 استعدادات يكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس
 اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النياتية فيجذب الغذاء و
 يضيفها الى تلك المادة فتصير وتنكح من المادة بترتيبها اياها فتصير
 تلك الصورة مصدرا مع ذلك يصدر عنها جميع ما تفرز من الافعال الحيوانية
 ايضا فتصير عنها تلك الافعال ايضا فيتلو البدن ويتكاثر الى ان تصير مستعدة

لقبول نفس ناطقة تصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق ويبقى مدبرة في البدن
الى ان يحل الاجل وقد شبهوا تلك القوى في احوالها من مبداء حذر وثقل الى استكمال
نفسا مجردة بحارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوزه ثمر ليشند فان الفحم
بتلك الحرارة سينفذ لان يتجبر وبالتجبر سينفذ لان يشتعل ناراً شبيهة
بالنار المحبوسة فمبدأ الحرارة النارية الحادثة في الفحم كذلك الصورة
الحافظة واستعدادها كعبد الافعال النباتية وتجبرها كمبدأ الافعال
الحيوانية واشتغالها نارا كالفنارة وظاهرات كل ما يتأخر يصدر عنه
مثل ما صدر عن المتقدم ومن ياداة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه
من حد ما من نقصان الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع منها على
الثلاث الاخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك
ان الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في الجنين وهو نفس الابوين وهو غير
حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتولد لبدن والى آخر العمر والحافظ
للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ انها واحد بهذا الاعتبار قوله ان الجامع
غير الحافظ لا باعتبار الاول وبالحكمة فالعرض ههنا على المتقدمين اعني ان يكون
الجامع والحافظ شيئين او شياً واحداً حاصل لان المزاج محتاج الى شئ آخر
هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفساً اخرى امتصاصاً فهذا الجواب
لميك واحد بل هو انت على التحقيق **اقول** يريد ان يبين ان الجوهر الذي
انشأه في الفصل المتقدم بالحركة والادراك وحفظ المزاج هو شئ واحد
بجذبه وهو تلك الذات المدركة لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة
ويشير الى صيغة ارتباطه بالبدن وتبين ان كل واحد منها يتفعل على الآخر
بحسب ذلك الامر تباط فتال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشئ الذي يصدر
عنه الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بدري وهو ان
انما اصابه وهن او عدم بدنه الى الانكسار وذلك تجر بي تحرقا وهو انت
على التحقيق وذلك لانك تعلم يقيناً انك تتحرك بارادتك وتذكر
بهشاً عرك او بعقلك وان من اجلك يبقى ما دمت باقياً ولو عصرت يائسة

وينزل عند حلول الاجل سبق يعات فيأخذ البدن في الانفكاك والافلال وانما
 استدل على وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك دون
 الافعال البناية لمتبين الي ان تلك النفس هي انت فانك لا تشك في صدور
 هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال البناية عنك الى ان يتبين اليك
 منبع من البيان **قول** له فروع من قوى منبهة في اعضائك **اقول**
 وذلك لان النفس واحدة وقد تصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة للشئ
 والغضب على نقي والذم للشئ والمحبذ لآخر وهي من حيث يكون مشتهية
 لا يكون غائبة وبالعكس والاشتغال باحد همار بما يمنعه عن الاشتغال
 بالآخر فاذن هي مبدأ الاشياء متقابلة يصدر عنها اجسبها الافعال المتقابلة
 فلك الاشياء من حيث هي مبادئ التغيرات قوى ومن حيث هي لا تفعل بل تقاوم
 بل تفعل اذا استعانها النفس فروعها بها اسر تبطت بالبدن **قول** فاذ احسست
 بشئ من اعضائك تنبها او تخليت او انتهيت او غضبت العلاقة التي بينها
 وبين هذه الفروع هيئة فريك حتى تفعل بالتكرار ذاعا ناما بل عادة وخلقاً فيمكن
 من هذا الجوهر المادي تمكين الملكات **اقول** هذا بيان كيفية تأثير النفس
 عن البدن وهو ان يحصل في النفس هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي
 كيفية من الكيفيات النفسانية وتسمى حالاً ما دامت سريعة الزوال فاذا تكررت
 اذعدت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تأثر حتى يتمكن
 بتلك الكيفية فيها وتصير بطيئة الزوال فصارت ملكة وبالقيااس الى
 ذلك الفعل عادة وخلقاً **قول** كما يقع بالعكس فانه كثيراً ما يبدى
 فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنتقل العلاقة من تلك الهيئة اثر الى الفروع
 ثم الى الاعضاء انظر انك اذا استشعرت جانب الله تعالى وعكست في جبروتك
 كيف يتنمر جلدك ويقف شعرك **اقول** وهذا بيان كيفية تأثير البدن
 عن النفس وهي ظاهرة ومعنى قوله يقف الشعر هو ان يقوم من الفروع والخشبة
قوله وهذه الانتم لان الملكات قد يكون اقوى وقد يكون اضعف ولولا هذه
 الحيات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة اسرع الى التهاك والاستشاة

غضباً من نفس بعض وهذه اشارة الى ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبيين قابلة
 الشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات والملكات وذلك
 باختلاف احوال نفوسهم وامر حترم وبحسب تلك الشدة والضعف يتقارنون
 في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة فيكون بعضهم اشدها واصله استعداده للغضب
 وبعضهم للشهوة وكذلك في سائرها **اشارة** ادراك الشيء هو ان يكون
 حقيقة متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان يكون تلك
 الحقيقة نفس حقيقة الشيء الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون حقيقة
 مالا وجوده بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير من الاشكال الهندسية بل اشهر
 من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسية عمالاً يتحقق اصلاً او يكون
 مثال حقيقة مرتسمة في ذات المدرك غير مباشر له وهو الباقي **اقول** لما فرغ
 عن اثبات النفس لمراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة واما حركة فمدرك
 بالمدركة وفكر او لا معنى الادراك في هذه الفصل قال الفاضل الشارح لها قد
 الادراك لان الحركة الارادية لا توجد الا عند الشعور بمطلب ومهروب عنه
 فهي متأخرة عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الى تحويل
 خلوص بعض الحيوانات كاصداق والاسفنجيات عن الحركة **اقول** ويمكن
 ايضا ان يقال انما احاط بالحيوان الى الادراك لاجل الحركة حتى يتحرك **الاصلا**
 وعن غير ملائمة ولذلك لم يكن النبات مدركاً والحق انه لا يقدم لاحدهما على الآخر
 من هذه الجهة ولذلك جعلنا صيدئ فصلين متساويين في الرتبة للحيوان بل للتو
 في تقدم الادراك على الحركة انه اشراف منها لانه قد يكون مطلوباً لذاته
 كما في الانسان والحركة لا يكون البتة مطلوباً الا لغيرها وتبعد
 ما تقدم فنقول الشيء المدرك اما ان يكون مادياً او لا يكون فان كان
 مادياً فحقيقة المتمثلة هي صورة منتزعة من نفس حقيقتها **الخارجة** انتزاعاً
 ما على الوجه المفصل في الفصل التالي لهذا الفصل وان كان مفارقاً فلا يحسن
 فيه الى الانتزاع فقولنا هو ان يكون حقيقة متمثلة متناول للامرين ويقال
 تحصل كذا عند كذا اذا حضر منتصباً عنده بنفسه او بمثاله والادراك يعرض له

اظها فتان احداهما الى ذى الاحراز والثانية الى الشئ المدرك ولا اجل فالتحقيق محتاج
 في تحريفه الى ايراد ذكر الشئ وهو المدرك والى ايراد ذكر ذى الاحراز وهو قوله عند المدرك
 ولا اجل عرض هذه الاضا فكذا كان المدرك والمدرَك ايضا متضايفين للاحراز فيقسم الى اذى الاحراز
 والى اذى اذى اذى اذى بل بذات المدرك والنتيجة على التقسيم بعد التحريف بقوله يشاهد ما به
 يدركه وعلى قوله يشاهد ما به بحث وهو ان يقال المشاهدة نوع من الاحراز اخذته
 في بيان معنى الاحراز فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قبل الحضور غير كما
 فان لما ظهر عند الحس لذي لا يلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والحجاب ان الاحراز
 ليس هو كون الشئ حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا عند المدرك بحضوره
 عند الحس لا بان يكون حاضرا من اثنين فان المدرك هو النفس لكن بواسطة الحس
 وكلام الشيخ حال عليه وآلم ان الحضور عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس
 بل يحتمل ان يكون ايضا الحصول في آلة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الآلة محلا
 للحس او لم يكن والاشياء المدركة تنقسم الى ما لا يكون خارجا عن ذات المدرك
 والى ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني
 فهي يكون غير الحقيقة الموجبة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج بان كان
 الاحراز مستقانا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتداء سواء كانت
 الخارجية مستفادة منها او لم يكن وعلى التقديرين فاحراز الحقيقة الخارجية
 هو حصول تلك الصورة الذهنية عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما
 ان يكون تلك الحقيقة هي المتمثلة نفس حقيقة الشئ الخارج عن المدرك اذا
 احرازه او يكون مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مبائن له وقدم ابطال
 القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فيكون حقيقة ما لا وجود له
 سببا للفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من الاشكال الهندسية مثلا كالكرة والحلقة
 باثني عشر قاعدة حجمات بل كثير من المفروضات التي لا يمكن ان افترضت
 في الهندسة كما يفرض مثلا من المتعان لتبين به الخلف فيكون تلك الحقيقة
 مما لا يتحقق اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ولما كانت مما يدرك فعلم انهما
 موجبة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فباطال القسم الاول تحقيق الثاني

فاشكر الى ذلك بقوله وهو الباقي والمثال في قوله ام يكون مثال حقيقته هو الصورة
 المستزعة او الصورة التي لا يحتاج الى الانتزاع من الشيء الذي لو كان في الخارج لمكان
 هو آخذ ابيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلماء اختلفوا في مهية الادراك اختلافات
 عظيمة وطولوا الكلام فيها الاختلافها بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الادراك اقل من
 المدرك الى المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على
 كون الادراك صورة ونفصل عن استدعاء الاصداقة ثبوت المتضايفين ولكن من
 ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا وان لا يكون ادراك
 ما جهلا لا لجهة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية الحقيقية الخارجية غيطة
 اياها ومنهم من ذهب الى ان الادراك غنى عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق
 الا انه يريدون بذلك التخلص عن المداخلة التي وقع القوم فيها واعلم ان ذكره
 الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتجاش فيه عن ارادته كمدرك
 فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا انها حال ما للمحرك بل هو تعيين
 المعنى المسمى بالادراك الذي يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم المعقل
 وان كان ذلك المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقائق الاشياء
 كثيرا ما يرون تعيين الاشياء الواضحة المقولة على الاشياء المختلفة وتخصيصها
 بالحركة مثلا ليعرفوا حالها اهي بالتساوي في تلك الاشياء ام بغير التساوي وكيف
 نسبتها الى ما يتعلق بها وايضا فهم كثير من الناطقين في الفلسفة من قولهم
 النفس تدرك المحسوسات الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات
 هي الآلة لا النفس وشنعوا عليه صريحا نهم يقي لون النفس لا تدرك الجزئيات
 وطولوا الكلام في ذلك وجلة اعتراضاتهم ولشنعوا عليهم وارادة على ما فهموا
 لا على ما قالت الحكماء كما ينبغي بيانه في موضعه فمن اعتراضات الشارح
 في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم يكن مطابقة للخارج كانت جهلا
 وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وتوهم لا يجوز ان يكون الادراك
 حالة نسبية بين المدرك وبلينه وان الصورة المتخيلة لا يجوز ان يكون
 موجودا قائمة بانفسها كما قاله انطون او غيرها من الاجرام الغائبة عنا

وهذا وان كان مستبعدا لكنه بالترام ان صورة السماء في الذهن مساوية للسماء
غير مستبعد والجواب عن الاول ان من الصور ما هي مطابقة للخارج هي العالم ومنها
غير مطابقة للخارج هي الحمل واما الاضافة فلا يوجد فيها المطابقة وعدمها لا متناع
وحيثها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني
ان افلاطون لم يذهب ولا غيره الى ان الحالات المتناقضة لانفسها موجودة في الخارج
ولا امكن ان يذهب الى ذلك اذهب ما القول بكون الصورة المدركة
في جسم غائب عن المدرك ليس مستبعد فقط بل انما هو مع ذلك من الحالات
الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة السماء المنطبعة في الالة الإدراك
مساوية للسماء لاحتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي هو الالة الإدراك
او في كقوة المدركة المحلاة فيها اللتين لاحظ لهما في الصغير والكبير من حيث
ما تهما أولا احتمالا ان يكون المنطبعة اصغر مقدارا من السماء وذلك غير
قادح في المسأوات بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان
في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فخر كما لا يستبعد والذي ادعاه
لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد ليس بواحد على القول بان الإدراك
انما يكون بالصورة مطلقا بل غاية ما في الباب انه يريد على القائلين بان لا يضاف
انما يكون بانطباع صورة في الرطوبة لتجليدية والتجيد انما يكون
بانطباع صورة في الالة الجسمانية الموضوعية للتجيد ولا يريد على سائر الإدراكات
الجسمانية والعقلية ولا في الموضوعين المذكورين ايضا على القائلين بالشعاع
او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة المتخيلة
ينطبع في النفس ولو لا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب لا ورن
التحقيق فيه لكن القادر عن هذا القدر يقتضي التصسف ومنها قوله ان
من قول الشيخ ثبات الصورة الذهنية فانما انما لا يكون موجودا اما
لمحسوس التي لا يدرك الا اذا كانت موجودة فيجوز ان يكون
ادراكها اضافة ما للمدرك اليها والجواب ان الإدراك معنى واحدا
انما يختلف باضافته الى المحسوس او العقل فاذا دلت ماهيته في موضع

على كونها ماضية غير مضاف عرضت لها لا ضافة علم قطعاً انه ليس نفس الاضافة اينما
كان ومنها قوله حصول الاستدارة والحركة في القوة المدركة تقتضي صيرورتها
مستديرة حارة والكجواب ان الاستدارة ان كانت جزئية كانت ذات وضع وكذا
ويكون محلها ذا وضع فيصير الجزء الذي هو محلها مستديراً بها من حيث هو
محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير الدرك الذي يكون ذلك المحل آلة له مستديراً
وان كانت كلية لم يكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديراً واما الحركة
فانها لا تقتضي كون محلها حاراً الا اذا كانت الحال هي بعينها والمحل جسم خالياً عن
خلافها من شأنه ان يفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان يكون صورته المغايرة لها
ذا حلت جسم او قوة جسمانية ان يجعلها حارة فضلاً عما يجعل المدرك آلة
ليكون ذلك المحل آلة له حاراً او الاعتراضات التي اوردناها على كل واحد
من الاعتراضات الجزئية يجري مجرى هذه ولا اشتغال بها يقتضي تطويل
تمم الكتاب بما ليس في مقته واما احتجاجه بعد تسليم احتجاج الادراك الى
حصول صورة في المدرك على انهما مراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك
المسماة عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الاسود مدركاً والجواب
ان حصول الشيء للشيء يقع بالاشتراك والتشابه على معان مختلفة كحصول الجواهر
للجواهر والمعرض وحصول المعرض للمعرض والجواهر للصورة والآلة والجسم
وعكسهما والحاضر والحاضر عنده وعكسه الى غير ذلك ولما كان
الحصول الادراكي معلوماً ولم يكن المراد من هذا القول تعريفاً للادراك لم يتعرض
لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك
الاشي على الاطلاق ولما لم يكن هذا الحصول بمعنى حصول المعرض لموضوع
لم يجيب ان يكون الاسود مدركاً للسواد ومنها قوله وايضا لو جلدنا اذننا
موجوداً ليس بجسم ولا قائم في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان لم نستح
بكونه عالماءه والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان كان على سبيل
حلوله في الاحياء فهو جهل وسخف وان كان على سبيل حلوله في الجهات
فهو معنى كونه عالماءه ولا تغاير بينهما الا تغايراً لفظاً لا متزاداً

لو منها قوله انا بعد العلم بان الله تعالى ليس بجسم ولا حال فيه قد تنكشف في ان
 هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه عالما للغير لا مالا ويدل ذلك على ان كون
 الشيء عالما للشيء مغاير للحصول لذلك الشيء له والجواب ان ذلك انما يستمر
 اذا لم يخفى ان ذاته باى وجه حصل لذاته وان غيره باى وجه حصل له فان
 معاني الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشيء مجردا فاشياء
 بالذات يقتضى علمه بذاته وبصفاتة كما يحجب بيانه لم يتشكك في ذلك و
 منها قوله انا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا على ما يقولون فعلنا بعلمنا بذاتنا
 اما ان يكون علما بذاتنا وحر ككون ايضا هو ذاتنا جبينه وعلما جزا في الذات
 الغير المدنا صفة واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون ايضا
 علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي والجواب عنه ان علمنا
 بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الاعتبار والشيء الواحد قد يكون
 له اعتبارات ذهنية لا ينقص ما دام الاعتبار بعينه واما قوله حصول
 الشيء لاشي يقتضى تغاير الشئيين كما ضافنا الشيء الى الشيء واما جاد الشيء من الشيء فذلك
 يقتضى امتناع ككون الشيء عالما بنفسه فالجواب ان تغاير الاعتبار كسان
 في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج باعتبار اخر وليس بكان
 في الايجاد لانه يقتضى تقدم الموجد على الموجود بالذات ومنها قوله الصوارة
 تحصل في الخيال او في التجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملئق
 العصبيتين فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر هو ان الادراك
 ليس بحصول الصوارة في الآلة فقط بل حصوله في المدرك بحصوله في الآلة وهما
 الادراك لا يحصل في المشترك ولا في ملئق العصبيتين بل في النفس بواسطة
 هاتين الآلتين عند حصول الصوارة في الموضعين المذكورين او في
 غيرهما ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول بانه
 مثاله وشحه يقتضى الشك في الاوليات والجواب ان المبصر هو زيد ولا شك
 ولا نزاع فيه اما الابصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك وعدم
 التمييز بين المدرك والادراك هو منشأ هذا الاعتراض ويجب

يحجب ذلك ما قال نبيك من المعتز ضمين ايضا عليه هو ان الادراك كيف يكون
 صوره في هسبته مطابقة لما في الخارج و والشعوب بالمطابقة انما يكون بعد الشعور
 بما في الخارج و جوابه ان المطابقة غير الشعور بها وانما اشتراطه في الاول دون الثاني
 وهذه حمل من الاعتراضات على ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقصرنا عليها ايشار
 الاختصار فان فيها وفيما سيأتي من بعد لكفاية لمن اخذت الفطنة بيد كما
 قال الشيخ في صدر الكتاب **تلبية** الشيء قد يكون محسوسا عندنا **مبدأ**
 متوحيكون متخيلا عند غيبته بتمثيل صورته في الباطن كزيد
 الذي البصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون معتمولا عندنا
 تصور من زبد مثلا معنى الانسان الموجود ايضا الغيرة وهو عند ما يكون
 محسوسا يكون قد نشيته غواش غريبيه عن مهية لوانزليت عنه
 لم تؤثر في كنهه مهية مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم
 بدله غيره لم يؤثر في كنهه حقيقة ماهية انسانية والحس بآله من حيث
 هو معصوم في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا مجردة
 عنها ولا بآله الابلاقة وضعية بن حسية ومادية ولذلك لا يتمثل
 في الحس الظاهر صورته في ازال واما الخيال بالباطن فيخيله مع تلك العوارض
 لا يقدر على تجريد المطلق عنها لكنه يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي
 تعلق بها الحس فهو يمثل صورته مع غيبوبة حاملها بلما العقل
 فيقدر على تجريد الماهية المكفوفة بالواحق الغريبة للشيء مستتبها باها
 حتى كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا **اقول** لما نزع
 عن بيان معنى الادراك اراد ان يذنه على انواعه ومراتبها وانواع الادراك
 اربعة احساس وتخييل وتوهم فالاحساس ادراك للشيء الموجد في المادة
 المتأخر عند المدرك على هيات مخصوصة به محسوسة من الاثر المتني والوضع
 والكتيف والكم وغير ذلك ونقص ذلك لا ينفك ذلك الشيء عن امثالها
 في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخييل ادراك لذلك الشيء مع الهيات
 المذكورة ولكن في حالتها حضوره وغيبته والتوهم ادراك لمعان

غير محسوسة من الكليات والاضافات مخصوصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة
لا يشترك فيها غيره والتعلق امدك الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث
شئ اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة كمثل النفع
من الادراك فهذه ادراكات متتالية في التجريد الاول مشروطة بثلاثة اشياء
حضور المادة واكتناف الهيات وكون المدرك جزئياً والثاني مجرد
عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست
الى مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدرك الحسن والخيال
بالفرادة بل يدرك ما يدرك به بمشاركه الخيال وبذلك يتخصص مدركة
ويصير جزئياً ولذلك لم يصدر في السنج في هذا الكتاب واعتمده في
سائر كتبه بالوجه الاول لكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث
هي هي صليحة لان يقع على كثيرين ولان لا يقع الا على واحد وانما يختلف في
لهك بالاضافات معاني غيرها اليها لا يختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يكثر
شئ من ذلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعنى الذي ينضات اليها ويخرجها
عن شئاً شخصياً هو المادة اذ لان زيداً لا يباين عمرًا وبالا انسانية ولا بما يقتضيه
الانسانية نفسها وانما يباينه بتخصيصه المادي ثم ما يستلزمه المادة من الخيال
المدركية كاللين والكيف وغيرهما ثانياً فالصورة المحسوسة منتزعة
ترعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة والخيالية منتزعة ترعاً اكثراً لكونه غير
تالم والعقلية منتزعة ترعاً تاماً وعبارته الكتاب ظاهرة وانما مثل
بالا يكثر لانها تظهر انواع الاحساس والافاضل الشارح فسل الغواشي الغريبة
عن الماهية بجميع احوالها للمفارقة ولوازم الوجود والماهية اقنول
تلكوازم الماهية كك الزوجية للثنين لا يكون غريبة عن الماهية
ولا يضادها لا يكون بحيث يمكن ان يزول وايضاً لا يكون مثل
شدة الغواشي عند ما يصححان الشئ محسوساً فقط بل وعند ما يكون
معقولاً ايضاً وقد اورد في هذا الموضوع مسواً وهو ان الصورة العقلية
من حيث حلولها في نفس جزئية حاول الرض في الموضوع يكون جزئية

ويكون تشخصها وعرضيتها وحلها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك
 النفس عوارض غريبة لا تتفق عنها وهذا ياقض قولي لهما العقل يمتد
 على انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وأيضا تلك الصورة
 في نفس زيد مثلا لا يمكن ان يكون جزءا من مهية الاشخاص المعجزة في
 الخارج قبل زيد وبعدة فاذا كانت تلك الصورة ليست بسجدة ولا بمتشرك
 فيها واجاب بان الانسانية المشتركة المعجزة في الاشخاص في نفسها
 مجردة عن اللواحق والعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلوم
 كذلك لان الصلح في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كلية
 تعني لا على فهم المتعلقين والمتأخرين اذ لم يتفقوا على اعرافهم ظنوا ان في العقل
 صورة مجردة كلية وليس الامر على ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول في الانسانية
 التي في زيد ليست هي بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما من حيث هي
 متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي صيرها معا لان الموصوف
 منهما في احد هما لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما يكون في العقل فقط
 وهي الانسانية الكلية فهي من حيث هي صيغة واحدة في عقل زيد مثلا مجردة
 ومن حيث هي ذمها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعنى تعلقها بان الانسانية
 المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعة صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون
 في كانت في اي مادة من مواد الاشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه واي واحد من
 تلك الاشخاص سبق الى ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى
 اشتراكها واما معنى يتجزأها فكون تلك الطبيعة التي انفاد اليها مضى الاشتراك
 منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مسكونة باللاحق
 الذهنية المشخصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شئ آخر ويدرك به
 شئ آخر وبالاختبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فان الصورة التي ذكر
 هذا الفاضل حالها هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة كلية
 ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعم المتأخرين في كل شئ
 فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في موضع غير

معدودة وهو ان الكليات لا يوجد في الخارج **فقول** له واما ما هو
 في ذاته بهي عن الشواثب المادية والواجب الغريبة التي لا يلزم منه **مهيته**
 عن مهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الى عمل يعمل به بعدة لان يعقله
 ما من شأنه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شأنه ان يعقله **فقول** الشيء الذي لا يتحقق
 بالمادة اصلا ولا بالواجب الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شيء من خارج ذاته
 لمحي قاعربا لانه مجرد عما يغير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم مهيته عن مهيته
 وهذا التصريح بان لوازم المهيته ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشيء لا يمكن
 ان يتكرر الا بالمهيته وهي معقول بذاته لا يحتاج الى تجريد فان لم يعقل
 كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهة لانه في نفسه **معقول**
 غير محتاج الى عمل يعمل به ليصير **معقولا** بل العاقلة محتاجة الى عمل
 تعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له فالضمين في قوله بل لعله يعود
 الى العمل ويحتمل ان يعود الى المعقول لان ذلك الشيء من شأنه ان يكون
 ايضا ما فلا بد ان يكون **معقولا** وهو معنى قوله بل لعله في جانب ما من شأنه
 ان يعقله كان الشيء قسم الموجودات الى ما من شأنه ان يكون عاقلا والى
 ما ليس من شأنه ذلك وقسمها ايضا الى ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته
 والى ما ليس من شأنه ذلك فاشترى الى ما من شأنه ان يكون معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولى
 من القسم الذي ليس من شأنه ان يكون عاقلا بل هو القسم الاخر اعني ما من شأنه ان يكون عاقلا
 انما لم يحكم بذلك جزا لانه لم يبين بعد سياقي بيانه واودع الفاصل الشارح شك بعد
 ان ذكر ان المراد من المادة ههنا هو المحل سواء كان محسوسا كخشب المير
 او معقولا كالمهيولى وسواء كان مقوما بالكل كالمهيولى او مقوما
 له كالموضوع وكذلك الشك ان المحل مهية معقولة لاينا في تعقلها المحال
 ليهي فان من عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما فاذن ليست
 هي بما نلته عن التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول مهيته
 المعقول للعاقل كان المانته عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس
 في محل فلكونه قائما بذاته يكون حقيقة حاصلة لذاته فهو معقول لذاته

عاقلة لذاته وكل ما تقوم بحل امر يكن حقيقة حاصلة لذاته بل لفظة فلا يكون
هو عاقلة لذاته ويصير معقولا لفظة لعمل يعمل به ذلك الغني وهسي
الا تنزع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم ليس في محل وليس عاقلة
لذاته والصورة المعقولة حالة في محل وليست محتاجة الى عمل يعمل به انتم سيد
معقولة والحق ان المادة ههنا هو الطيوي لا غني فانها هي المقترضة لكون
كل واحد ما يحل فيها من الصورة والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة انما هي اعداد
او ضاع وهي وجميع كل ما يحل فيها يمكن ان يؤخذ من حيث هي كذلك وقدر
لا يكون شئ منها معقولا ويمكن ان يؤخذ من جهة عن الوجود المشخصة وقدر
يكون جميعها معقولا وهذا هو صنع المادة عن كون الشئ معقولا واما
كون الشئ عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تحجده ايضا في ذاته لا بسبب
عمل عامل كما سيأتي بيانه اشارة لعلك تنزع الان الى ان تشرح لك
من امر القوي المدركة في باطن ادنى شرح وان تقدم لك شرح امر القوي المدركة
للحس ولا فاستمع اقول لما فرغ عن بيان انواع الامراكات شرح في
اثبات القوي المدركة واحوالها وابتداء بالحوانية وهي ينقسم الى ظاهرة وباطنة
اما الظاهرة فلكونها ظاهرة للوجود لم يكن محتاجة الى الاثبات ولا كان بيان
كيفية الاحساس بها يحتاج الى كلام طويل غني مناسب لسياقه الكذب
لم يتعرض له واما الباطنة فلما سبقتها لما مضى ولبناء ما سيأتي من احوال
النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الى تحقيقه فجعل هذا الفصل
مشتغلا على بيان اثباتها وتغايها والاشارة الى مواضعها وهذه القوي
ينقسم الى مدركة والى معينة على الامراك والمدركة مدركة اما المعينة
ان يدرك بالحواس الظاهرة وهي ما يسمى صورة او اما لا يدرك هو يسمى عاني
والمعينة تعين اما لحفظ المدركات من غير تصرف ليتكلم المدركة
من المعاودة الى ادراكها واما بالتصرف فيها والمعينة بالمحفظ
معينة اما المدركة الصورة واما المدركة المعاني فلهذه الخمس قوي الاول
مدركة الصور مرة ويسمى حسا مشتركا لانها تدر في خيالات المحسوسات

الظاهرة بالتأدية اليها والثانية معيها بالحفظ ويسمى خيالا ومصورة والاشياء
المتصورة في المدرجات ويسمى متخيلة ومتفكر با اعتبارين والرا بعينه
مدرسة الثاني ويسمى وهما ومتوهمة والخامسة معيها بالحفظ في
حافطة او ذاكرة وانما سميت بجميع مدرجة وان كانت المدرجة منها
اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا يتم الا بجميعها وابتد الشرح لشرح
الحس المشترك لمناسبة للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان ين تقى بالتعليم
عما هو اظهر عند الحس الى ما هو اقرب الى العقل **قوي** **له** **اليس** قد تبصر
النظر النازل خطا مستقيما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا **كله**
على سبيل المشاهدة لا على سبيل تخيل او تذكر وانت تعلم ان البصر ايضا يرسم
فيه صورة المقابل والمقابل النازل والمستديرا كنقطة لا كالحظ فقط **بقوى**
اذن في بعض قوى الحس هئية ما ارسم اولا واتصل بها هئية ما لا بصيرا **الحاضر**
فمن ذلك هئية قبل البصر اليها **قوي** **له** **اليس** قد تبصر
فبذلك **قوي** **له** **اليس** قد تبصر
وبها **قوي** **له** **اليس** قد تبصر
لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامور يحتاج الى ان يحضر
المقتضى عليها جميعا في هذه **قوي** **له** **اليس** قد تبصر
الخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا
بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله **اليس** قد تبصر
الى **قوي** **له** **اليس** قد تبصر
والمر في كنهه والنقطة المتحركة يرسم في البصر عند وصولها الى مكان ما يحدث
بحسبه المقابلة بينهما وبين ول عنه بر وال المقابلة والمقابلة انما يحصل
في ان يحيط به زمانا لا حصول لهما فيهما **قوي** **له** **اليس** قد تبصر
شيء آخر غير البصر يرسم فيه تلك النقطة ويبقى قليلا على وجه يتصل فيه
الار تسامات المتبالية في البصر وفي بعضها ببعض لم يكن تقبال فلم يخط
فاذن ههنا **قوي** **له** **اليس** قد تبصر
فاذن ههنا **قوي** **له** **اليس** قد تبصر

وعندها يجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة
وهي التي لاجلها لقبتم بالمشتراك وانما ذكرها ههنا لتعريف القوة بها وسيورد
الحجة على اثباتها واعتراض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لا يمكن
ان يكون اتصال الار تسمات في الهواء بان يكون كل تشكّل يحدث في جزء من الهواء
لوصول النقطة اليه فانه يحدث بمثل زوال التشكّل السابق فيتصل التشكّلان
ويرى خطأ قال وهذا اولي مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج ^{سفسطة}
بوجهالة ثم قال لا يمكن ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يسم فيه الا صورة
للقابل ليس به في التجربة لا يفيد قجاب عن الاول ان بقاء تشكّل
السابق عند حصول تشكّل بعده يقتضي الخلاء فان التشكّل انما يحدث
في الهواء لنهاياته المحيط بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات كلها في مجالها بعد خروج
المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب
السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئاً بعد غيبته
لانّه مع كونه مشتملاً على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة
ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل
المحسوسات بعد الغيب فيجتمع فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوب المشاهدة
الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس
للمشترك من وجهين أحدهما ان المدرك قابل والقابل يعاظم افظ بحجة وهي
ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وبمثال هو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها
والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصورة
حتى يمكن ان يحفظها وايضا معارضة بالحس المشترك المدرك
لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة وقول اجتماع
القبول والحفظ في شيء لا يدل على وحدة مصدرهما فانهم يجوبون اجتماعهما
في شيء واحد بقوتين فيه كالارضين واما افتراقهما في صورة يدل على مغايرتهما
والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه
الكثير افا كان الصادر بالقصد الاول شيئاً واحداً ثم يتكثر بقصد ثان

او كانت فالصادر من الحس المشترك هو استنبات الصور المادية عند غيبوبة
المادة فتخرج من مستنبات اللون والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان
وتلك لا تقسم تلك الصور اليها وذلك كالا بصار الذي فعله ادراك اللون
ثم انه يصير مدر كالا للضدين لكون اللون مشتبه لا عليهما واما النفس فلانما
يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان
ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صوته اخرى واقول ليس
الامر على ما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث تنبته حكما
جزئيا منا قضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظ فان ذلك
يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور
والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تفاخر القوتين فان
الاستحضار هو حصول الصورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة
دون المدركة والنسيان نزولها عنهما وهذا ايضا ضعيف لان تحسب
الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو
حصول الصورة في المدركة بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان يكون
الصورة حاصلة في الحس المشترك دائما والاستحضار موقوف على حصول
ذلك الامر وايضا القوة العاقلة ليست لها مع انها تستحضر وتذهل من غير
نسيان وتنسى فان قلت حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظ الحس
المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول الصورة للمدركة
لحصوله في الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدركة وان كانت
حاصلة في الآلة والفعل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثيل
المحسوسات فيه يصح لان يكون حافظا للصورة المعقولة دون المحسوسة
واما قول الشيخ وبها تين القوتين يمكن ان تحكم ان هذا الموضع
غير هذا الطعم فاستدل مشترك على وجوب دهما معا وهو بناء على ان
النفس لا يدرك المحسوسات الا يقوى جيبانية وتقريرة انها لا يدرك الحس
من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فليكن لا بد لها حين يحكم

على البصر ما انه ذو حلاوة من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة
يكون نسبة المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا يقدر
على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا بقوة حافظة
للجميع ولا فينعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة عند ادراك الآخر
والاشياء اليه واعترض الفاضل الشارح باننا نحكم على زيد بانه انسان وهو
حكما بكل على جزئي فالحاكم يجب ان يدركها معا ويلزم منه ان يكون النفس التي
هي مدركة لتلكيات مدركة للجزئيات والجواب انها مدركة لهما ولكن
لا حدهما بآلة والاخر غير آلة قال والذي يدل على ابطال القوى بالحل المشترك
على بالضرورة اذا دقت طعنا ان الذاائق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز
ان يقال هو بل العقب او الكعب واذا ابصرت شيئا فليست مبصرة له مرتين
احدهما بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان
انطباع ما يراه الانسان طول عمره من جزء من الدماغ يقتضى اما اختلاط الصور
او انطباع كل واحد في جزء وهي في غاية الصغر والجواب عن الاول انك ايضا
تجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في
عنقك وعن الثاني انه استبعاد محض وذلك لقياس الامور بالذهنية
على الخارجية **قول** وايضا فان الحيوانات ناطقةا وغير ناطقةا يدرك
في المحسوسات الجزئية معاني جزئية غير محسوسة ولا متبادية من طرق الحيوان
مثل ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وادراك الكلب معنى في النعجة
غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كالحكم الحسن بما يشاهده فعندك
قوة هذا شأنها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات القوة تحفظ
هذه المعاني بعد حكم الحكم بها غير الحافظة للصورة **قول** هذا بيان
اثبات الوهم والخيال فظاما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني جزئية لم يتباد
من الحيوان اليها كادراك العداوة والصداقة والموافقة والمخالفة من اشياء
جزئية فادراك تلك المعاني دليل على وجود قوة تدركها وكونها مما لم يتباد
من الحيوان دليل على مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات

الجموع دليل على مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان الانسان
 ربما يخاف شيئا يقتضيه عقله الامن منه كالموت وما يخافه عقله فهو غير
 عقله واما الحافظ فاثباتها وبيان مغايرتها لسائر القوى كما مر وما في الكتاب
 ظاهر اما قول الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبين ولدي كلية فتجاب
 بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية وكلامنا في جزئيات
 الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي يدركه الشاة من صاحبها في وقت
 ما يعينه جزئي مدرك بخير العقل وكلامنا في مثله قول الله ولكل
 قوة من هذه القوى آلة حسانية خاصة واسم خاص فالاولى منها هي الحساسة
 بالحس المشترك وببطنها والآخر المصوب في مبادئ عصب الحس لاسيما

في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال والآخر المصوب
 في البطن المقدم لاسيما في جانب الاخير **قول** ذكر علماء التشريح ان الحامل
 لقوة الشم رائد بان شبيهة بالشم رائد بان شبيهة بالشم رائد بان شبيهة بالشم رائد بان
 الدماغ قليلا ولم يلحقهما صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الروح الاول
 من الارواح السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما عجوفتان
 متلافتتان فتفتقان الى العينين والحامل لقوة الذوق وهو الشعبية المرابطة
 من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم الدماغ ومؤخره
 من لدن قاعدة الدماغ وينفذ هذه الشعبية في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان
 والحامل لقوة السمع هو القسم الاول من قسمي الروح النافس الذي منشأه
 خلف النور الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ
 والحامل لقوة المس سائر الاعصاب لخصوص النخاعية فتبين من هذا ان
 مبدأ اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدأ اعصاب المس هو
 الدماغ والنخاع الذي مبدأه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلا حول ذلك
 قال الشيخ ان آلة الحس مشترك هي الروح المصوب في مبادئ عصب الحس
 لاسيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فان الحس المشترك كرس
 عين تشعب منه خمسة انفار وكان الروح المصوب في البطن المقدم

هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك
 اخص وما في مؤخره بالخيال اخص وانما يتأدى الادراكات الحسية من الحواس
 بواسطة الارواح التي في الاعصاب الى التي في سائر اعضاء المتصلة بالروح المصوب في البطن
 للمقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان ليس الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الى
 آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد والتشريع الوارد على تفسيره
 والتادية صحتها استعارية عن ادراك النفس بواسطة الروح المصوب الى كل حس فحس
 وبواسطة الروح الذي مبدأ مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال
 الاعصاب ليس لتوحيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا ينتقل من
 حواس صغرها وادراك النفس ليس متأخر عن ملاقات الحواس للحس صلت بزمان يقطع
 فيه تلك المسافات بل هو لا اتصال الا ارواح بعيدا وواحد مجتمعة في موضع بعيدا
 للاحاساس وباقي كلام الشيفه ظاهر في **قوله** والثالثة الاولى والتمها الدماغ كله
 لكن الاخص بها هو الخيالات الاوسط **قوله** قال الشيفه في الشفاء في صفته
 التقوية للساعة بالوهم هي الرئيسية الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كما حكاه
 العقلي ولكن حكما تخياليا مقرونا بالجزئية وبالصورة الحسية وعنده يصدر
 اكثر الافعال الحيوانية الى ههنا حكاية قف له فكون الدماغ كله التما هو كونه
 مصدر اكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغ في الحيوان واختصاص التجويف
 الاوسط بها لاستخدامها في الخيلة على ما يجي ولهم السبب ايضا قدم ذكرها على
 ذكر الخيلة **قوله** ويخذ منها قوه رابعة لها ان تركيب وتفضل ما يليها
 من الصور لما اخذت عن الحس والمعا في المذاكرة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعا
 وتفضلها عنها ويسمى عند استعمال العقل مفكرة وعنده استعمال الوهم متخيلة
 وسلطانها في الجزع الاول من التجويف الاوسط وكونها قوه بالوهم
 وبشيء الوهم للعقل **قوله** معناه واخره والمداد
 من الخدمه ان الوهم يتصرف بواسطتها في المذكرات ويتم بذلك
 للتصرف ادراكا لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه المتفوه
 ادراك كان الشيء الواحد مدركا ومتصفا وان لم يكن لها

احرازها مع انها متصرف بالتركيب والتفصيل بل هو لهم الفاضل على الشئيين
لا بد وان يحضر المقضى عليهما وايضا استخدا لم هوهم اياها تصرف فيها فان لم
مدركا وتصرف معا والحوار عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها
في شئيين يقتضى حضورهما الا ادراكهما انهما لا يكونان كل
حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشئ الواحد يمكن ان يكون مدركا
ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب الزمان او المكان

بحسب الترتيب في القوة والبقية من القوى هي الذاتية وسلطانها في
حين الروح الذي في الجوف الاخير وهو المتقار قول هذه هي القوة
الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينه هو هم الحفظ ويسمى قوام ذاك فان المذكور
لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغايرة لستر جاعها بعد نزولها
فان وجهان ينسب كل فعل الى قوة وجب ان يكون القوى مستورا وهذا الشئ
ذكورة في القانون بهذه العبارة وهما موضع نظر فليس في ان
هذه القوى الحافظة والمتذكرة المسترجعة لا غاب عن الحفظ من
مخزونات القوى هم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب
فهنا الحكم بالتفاوت مطلقا وقال في الشفاء وهذه القوة يعني الحافظة
يسمى ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة بسرعة
استعدادها للاستجابات المعاني والتصور لها مستعدة اياها اذا فطرت تلك
اذا قبل هو هم لقوتها المتخيلة الى مخزونات الحافظة فجعل بعض واحد
واحد من الصور الى آخر قوله وهذا يدل على انها هي الذاتية
ولكن باعتبار آخر والحق ان الذكر ملاحظة الحفظ فهو مركب
من ادراك الشئ في وقت آخر وحفظ على ما صرح به الشيخ في آخر
هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الحافظة بالفكر فاذا كان ذلك
ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدأ فعل يتربك من افعال قوتين مدركة
وجا فظة والمسترجعة مبدأ فعل يتربك من افعال ثلاث قوى متصرفية و
مدركة وحافظة وهما بحث آخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ قال

في الشفاء في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس و
 يشبه ان يكون القوى الوهمية هي بعينها المفكرة والتخيلة والمتحركة
 وهي بعينها الحاصلة فيكون بدايتها حاصلة ونجراتها وانعاشها متخيلة
 ومتحركة فيكون تخيلة فيما يعمل في الصور والمخاني ومتحركة بما يلتهى اليه
 عملها كما ان الحافظة فهي قوة خزانة لها حكايا الفاظ ذلك يدل على ضبطها
 في هذه القوى التي انما هي الشئ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه
 القوى المركبة بين الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى
 والمعنى هي كانهما القوى الوهمية بالهي وضع لا من حيث يحكم بل من حيث
 يعمل ليصل الى الحكم وقد جعل مكانها وسطها لما لا يكون لها اتصال بخزانة
 المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصورة والوهمية عضو واحد
 وقد ذهب ان القوى الواحدة بالآلة الواحدة لا يفعل فعلين مختلفين فاذ
 صدر عن فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف من مصدر هو جسم واحد
 يدل على اشتغال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين قطعا وهذا شئ لا يمكن ان
 يذهب على مثله فاذن ليس مراده من قوله الوهمية هي بعينها المفكرة
 والتخيلة والمتحركة ان جميعها بالذات واحدة وكيفية والمتحركة
 التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك في انها هي الخزانة التي وضعها
 مؤخر الدماغ وليست بالاتفاق هي الوهمية بالذات بل مراد الشئ من ذلك
 ان المبدأ الذي يشب اليه التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما
 ان مبدأ الجميع في الانسان هو الناطقة فلذلك جعله رئيسا كما على
 القوى الحقيقية **قوله** وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي
 الآلات ان الفساد اذا خضع بتجوييف اورث الآفة فيه **قوله** هذا استدلال
 متعلق بالطب على كون هذا الاعضاء موضع هذه القوى والطبيب لا يميز
 بين المدرك والحافظ ولا يعرض لاثبات الوهم انما يميز هذه المتميزات
 الحكيم والقوى عند الاطباء ثلاث خيال الله البطن المقدم وفكر الله البطن
 الاوسط المسمى بالدودة وفكر الله البطن الاخير قال الفاضل الشارح

هذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه الاعضاء لانها لا يمكن ان يكون
 مفارقة او قائمة ببعضها الاخر وانما تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها
 آلاتها فان افعال العاقلة تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت
 بهذا الاستدلال الاكسائها الاكسائها هذه القوى ولم يتعرض لكونها
 قائمة بالامر واحر المحصورة في هذه الاعضاء او لشيء اخر لانه بحث
 الاخر قوله ثم اعتبارها في حجب في حكمة الصانع تعالى ان تقدم الافيض للجواني
 ويؤخر الافيض للروحاني ويقعد السمك فيهما حكما واسترجاعا للمثل
 المنعجية عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته اقول هذا تأكيد
 لتخصيص الاعضاء المذكورة بهذه القوى ما اخذ من الغاية فانها تفيد معرفة
 منافع الاعضاء على ما يذكر في الطبيعى والطب وفيه تنبيه على العناية
 الالهية المقترضة لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشياء الى الخيالية الى الجسم
 دون الجسم ونسبة المثل الى همية الى الروح دون النفس والعقل استعارة
 لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل الشارح الاستدلال يكون المحس المظاهر
 في مقدم الرأس والوجه على وجوب كونه المحس المشترك والخيال
 هناك في حكمة الصانع مع انه خطابي عين مستمر لان السمع واللمس
 في مؤخر الرأس والذوق في وسطه فليس جعل المحس المشترك والخيال في
 مقدمه لكون الابصار والشم هناك باولى من ان يجعل في مؤخره
 مع ان احتياجه الحيوان الى اللمس اكثر واقول الشيخ وان ذكر قبل
 هذان آلة المحس المشترك هو الروح المصوب في مقدم الدماغ لكنه
 في هذا الموضع لم يعمل كونه المحس المشترك هناك يكون المحس الظاهر
 هناك صريحا بل ذكر فائدة الترتيب ايضا ان سلمنا انه على ذلك لكن في
 القول هذا الفاضل ان السمع في مؤخر الدماغ نظر لان الشيخ فكر في الفصل الثامن
 من المقالة الثمانية عشرة من الفن الثامن في الحيوان من الشفاء بهذه الصبارة
 ولين مقدم الدماغ لان اكثر عصب المحس وخصوصا الذي للبصر والسمع
 يثبت منه لان المحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل

الذى يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الروج الخامس في الاخصاص بالدماعية بهذه
 العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من اجزاء اللقمة من الدماغ وبه حسم القوي
 حكاية كلامه واذا كان حال العصب السمع لتأخر عن الذوق هذه فاعلم ان ذلك
 واما اللبس فلما كان الكثر اعصابه فخلعية للنفعة المذكورة في كتب التشريح لم يكن حلقه
 يمتد خرا للدماغ اكثر من تعلقه بمقدمة فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثر
 على الاطلاق والجهة التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي مصدر كفة
 لجميع الادراكات بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل
 ففى خاتمة عن الفائدة لانهم معتقون ان ذلك لا انهم يذهبون الى انها مملكة
 للعقولات بالذات والخصوصات بالالات وافترقوا ذكر ذلك مرارا فافائدة
 في التكرار اشارته واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس الانسانية على

سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان يعقل جوهر له قوى
 وكالات **اقول** يريد ذكر القوى التي تخص الانسان بها والما قال على
 سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت متباينة بالذات
 لكونها مبادئ افعال مختلفة وكان على سبيل التشريح وهذه عني
 متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة مجردة عنها فاما تختلف
 بحسب الاعتبار التي هي بالقياس الى تلك الذات عوارض وكانها
 اصناف والكالات المذكورة ههنا هي الكمالات الثانية وهي افعال هذه

القوى **قول** ثم قواها ما لها بحسب حاجتها الى تدبير البدن وهي القوة

التي تختص باسم العقل العملي وهي التي تستلزم الوجب فليما يجب ان يفعل
 من امور الانسانية جزئية ليتوصل بها الى اغراض اختيارية من مقدمات

الاولوية وذاتية ونسبية وباستعانة بالعقلي النظري في الرأى الكلى الى ان يتوصل

به الى الجزئى **اقول** قوى النفس يتقسم بالتقسيم الاول الى ما يسمى

باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع لنفس فاتها مكملة اياها تأثيرا

اختياريا والى ما يكون باعتبار تأثيرها عموما فوقها مستكملة في جوارها
 بحسب استعدادها وتيسر الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والفصل

يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم أو تشابهه والتشبه بدأ بالاولى لانها
 اظهرت اقتران في العمل الاخير لمرى الذي يخضع بالانسان لا يتأدى الا بالامر
 ما ويتلغى ان يعمل في كل باب وهو ادراك مرافق كلي مستنبط من
 مقدمات كلية اولية وتجريبية وذاتية او ظنية يحكم بها العقل النظر
 ولسنعملها العقل بالعمل في تحصيل ذلك الرأى الكلى من غير ان يختص بجزي
 دون غير العقل العمل يستعين بالنظر في ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال
 مقدمات حربية او محسوسة الى الرأى الجزئى الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل
 بعمله مفاصلة في معاشه ومعاودة قول ومن قواها ما لها بحسب حاجتها
 الى تكميل جواهرها عقلا بالفعل فاولها قوة استعدادية لها في المعقولات
 وقد تسميها قوم عقلا هي كالمناوشة للمشكلات ويتلوهما فتى اخرى تحصل لها عند
 حصول المعقولات الاول لها فتشبهها ككتاب التلوه اما بالفكرة وهي الشجرة
 التي يتوقن ان كانت ضعيفة او بالحدس فهي زريت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى
 عقلا بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكادز بها بضئ
 ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان يحصل لها المعقولات بالفعل متساها
 متمثلة في الذهب وهو نور على نور وما القوة فان يكون لها ان يحصل المعقول المكتسب
 المفروغ عنه كالمشاهد متى شئت من غير ان تقل الى اكتساب هو المصباح
 وهذا الكمال يسمى عقلا مستقنا وهذه القوة يسمى عقلا بالفعل والذي يخرج
 من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولى ايضا الى الملكة فهو العقل الفعال
 وهو النار اقول وهذه اشارة الى قوى النفس النظرية بحسب مراتبها في
 الاستكمال فتلك المراتب ينقسم الى ما يكون باعتبار كونه كمالا بالقوة
 الى ما يكون باعتبار كونه كمالا بالفعل والقوة مختلفة ايضا بحسب
 الشدة والضعف فمبدأها كما يكون للطفل من قوة الكتابة ووسطها
 كما يكون للادهي المستعد للتعلم ومنتهىها كما يكون للقادر على الكتابة الذي
 لا يكتب وله ان يكتب متى شاء فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى اسمى عقلا
 هيولى لانها تشبهها ياها حيا هيولى الى الاولى الخالية في نفسها عن جميع

الصور المستعدة لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادئ
 فطر تهمز وقوتها المناسبة للمرتبة المتوسطة تسمى عقلا بالملكة وهي
 ما يكون عند حصول العقولات الاولى التي هي العلوم الاولوية بحسب الاستعداد
 لتحصيل العقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة وصراتب الناس
 يختلف في تحصيلها فمنهم من يحصلها بشوق ما لنفسه اليها يبعثها
 على حركة فكرية شاقة في طلب تلك العقولات وهو من اصحاب الفكرة
 ومنهم من يظفر بها من غير حركة اما مع شوق او لا مع شوق وهن من اصحاب
 الحدس وينكث مراتب الصنفين وصادب المرتبة الاخيرة ذو قوة قدسية
 سيجي اثباتها فاما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فيسمى عقلا بالفعل وهي
 ما يكون عند الاقتدار على استحضار العقولات الثانية بالفعل متى شاء بعد
 الاكتساب بالفكر والحدس وهذه قوة للنفس وحضرة تلك العقولات
 كمال لها وهو المسمى بالعقل المستفاد لانها مستفادة من عقل فعال
 في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني الى درجة العقل المستفاد
 فان كل ما يخرج من قوة الى الفعل خائما يخرجها غيرها وقياس عقول الناس في
 استفادة العقولات الى العقل الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدته
 الا ان الى الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوى
 من ذلك فتسمى عقلا بالملكة مع الواو والعاطفة والفاضل الشاهر لذلك
 جعل العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقيل القوة القدسية وذلك
 سهو منه يشهد به سائر كتب الشيخ وغيره منشاء هذا السهو هو وجود
 الواو والمذكورة الفاصلة بين قولاه او بالحدس فهو زيت ايضا وبين قولاه
 ان كانت اقوى وهي زائدة للحقها الناسخون خطأ والتقدير اتصال
 الكلامين وليس قولاه فيسمى عقلا بالملكة جوابا لقولهم ان كانت اقوى بل عطفاً
 على قولهم فتسمى بالملكة لان المسمى بالملكة هو العقل المتوسط
 بين الهيولاني والذي بالفعل واذا نظر هذا فقول لما كانت اشارة المترتبة
 الى التمثيل المورث في التنزيل لنور الله تعالى وهو قوله **ع** وجعل

الله مستحق السموات والأرض مثل نور كشمس كوكب في ماضيه المصباح
 في النجاسة النجاسة كأنها كوكب في ماضيه من شجرة مباركة من شجرة
 لا شجرة ولا عريضة يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار على نور يجلل
 لنور من نساء ونجرب الله الأمثال للناس الآية مطابقة لهذه المراتب
 وقد قيل في الخبر من عرف نفسه فقد عرف ربه تفسر الشجرة تلك الاشارات
 لهذه المراتب فكانت المشكاة شبيهة بالفعل الحيواني لكي فيها مظلمة وذات قابلية
 للنور لا على التساوي لا اختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة بالصل بالملكة
 لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتفق قول والتشجرة التي بقية بالعكس لكي فيها
 مستعد لان نصير قابله للنور بذاتها لكن بعد حركة كشد وقعب والربط بالحدس
 لكونه اقرب الى ذلك من الزينة والذي يكاد زيتها يضيئ ولو لم تمسسه نار بالقوة
 القدسية لانها يكاد يعقل بالفعل ولو لم يكن في مخرجها من القوى الى الفعل ونور
 على نور بالعقل المستفاد فان الصورة المعقولة نور والنفس القابلة لها نور اخر والصل
 بالعقل بالفعل لا يزيله من غير احتياج الى نور يكتسبه والذات بالعقل بالفعل لا يزيله
 تشغل منها قال الفاضل انشراح واما قدم العقل المستفاد على العقل بالفعل لان
 ملكة الكتابة لا يحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم في الوجود على
 حصول القوة السامة بالعقل بالفعل واعلم ان ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره
 لكن العقل المستفاد هو الغاية القصوى وهو الرئيس المطلق الذي يخدومه ما يتقدمه
 من القوى الانسانية والحيوانية والنباتية **ثاني** لعلك تشتهي الا ان
 ان تعرف الفرق بين الفكرة والحس واستمع اما الفكرة فهي حركة ما
 للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامور تطلب بها الحد الاوسط و
 ما يجري مجراه مما يصاربه الى العلم بالجهول حالة الفقدان استعاضا للخير
 في الباطن وما يجري مجراه فربما تأدت الى المطلوب وربما انبت واما الحدس
 فهو ان يتمثل الحدس في سطر في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير
 حركة واما من غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له وفي حكمه اقوله
 لما ذكر ان النفس ينتقل من المعقولات الاولى الى الثانية اما بالفكر

او بالحديث المراد ان يعرفها ليتضح الفرق بينهما فتقوله في تعريف الفكر
 ان النفس مستغنية بالتخيل في اكثر الاماير اشارة الى ان الفكر يكون في الجزئيات
 اكثر لانها في الكليات يكون مستغنية بالتفكر وهما متغايران بالاعتبار
 كما صرح وقوله استعراضها للجزء في الباطن اشارة الى الصور والمعاني الجزئية
 في الخيال والذاكرة وقوله وما يجيى مجازاة اشارة الى الصورة العقلية
 فالفكر حركة في المعاني من المطالب يطلب بها مبادى تلك المطالب كالحديث
 الى مسطى وغيره افرجهما انشعب ورجما تأدت ويترافعا تأدت بحركة اخرى
 من الحدود والوسطى الى المطالب واما الحديث فهو ظرف عند الالتفات الى المطالب
 بالحدود والوسطى دفعة وتمثل المطالب في الذهن مع الحدود والوسطى كذلك
 من غير الحركة المذكورتين سواء كان مع شوق او لم يكن واشار الشيخ
 بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الى عدم الحركة الاولى وتقبله ويتمثل
 معه ما هو وسطه الى عدم الحركة الاولى وتقبله ويتمثل معه ما هو وسط
 له الى عدم الحركة الثانية وقوله او في حكمه اشارة الى ما يتمثل مع المطالب
 من العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحديث اولاً بامكان الابدان كلاً
 الا ان الفكر المنبث لا يكون مؤدياً الى علم ولا جلا ذلك ربما لا يسمى فكراً
 اى هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانياً بوجود الحركة
 وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحديث المستعملين في هذا الموضع
 والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص الاولى بالفكر
 دون الحديث وقال الحديث هو ان يقع الحد الاوسط في الذهن اولاً ثم
 ينساق الذهن منه الى المطلوب ثم رقبته الى ما يقتضيه بشوق فيقدم الشوق
 بالمطلوب على الشعور باللاوسط والى ما لا يقتضيه فيها اخر عنه وذلك بخط يتمثل
 مع مخالفة المتن على التناقض الصريح **اشارته** ولطاف تشبهى ان تعرف
 زيادة دلالة على القوة القدسية وامكان وجودها فاستمع السبب تعلم
 ان الحديث وجود امان للناس فيه مراتب وفي الفكره فمنهم من لا يوجد
 عليه الفكر بزيادة ومنهم من له فطانة الى حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم

من هو اتفق من ذلك وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة عين
متشابهة في الجميع بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان
ملتصها الى عديم الحدس فاتفق ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن اشتهاؤه الى غنى
في اكثر احواله عن التعلم والفكرة **أقول** يريد بيان امكان وجود الحق القديس
فوتقرب الى ان الحدس والفكر مراتب في التأدية الى المطلوب بحسب الكيف والكم
واما بحسب الكيف فسرعة التأدية وبطءها واما بحسب الكم فلكثرة عددها
وقلته والا ول يكون في الفكرة اكثر لاشتمالها على الحركة والثاني
يكون في الحدس اكثر لتجده عن الحركة ولان الحدس انما يكون لقوة من
النفوس ولذلك المراتب حد نقصان وكمال وحد النقصان هو ان يثبت جميع
افكار الشخص عن مطالبه وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل
لنفسه من العلوم بحسب لكم دفعة او قريبا من ذلك بحسب كيف على وجهه يقتضي
على الحدود الوسطى لا تقليدي ولما كانت طرف النقصان مشاهدا فطربت
الكمال يمكن الوجود وما في الكتاب ظاهر **اشارة** فان انتهيت ان تن ادعى
الاستبصار فاعلم انك سدين لك ان المرسم بالصورة المعقولة مناشي غير
جسم ولا في جسم وان المرسم بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم **أقول**
ين يد اثبات العقل الفطال وبيان كيفية افاضة المعقولات على النفوس الانسانية
ولما تقدمت اشارة الى ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من القوة الى الفعل
اورد هذا الفصل لزيادة الاستبصار ولما كان المطلوب مبنيا
على مقدمتين هما ان كل ما ينقسم فيه صور معقولة فهو ليس
بجسم ولا جسماني وان كل ما ينقسم فيه صورة محسوسة او متعلقة
بها فهو جسم واما قوة في جسم ولم يبينها بعد فذكرها واحال
بيانها على ما سيباتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال ادراك الشيء وجودي
صورته في الإدراك على ما هو والذ هو له عنه مع امكان ملاحظته هو
عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجود بل مع امكان وجودها
اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه فان الوجود معه انما يتحصل

يتجشم كسب جديد كما كان في اول الامر فمهما شئ غير المدرك كما حفظ
 للمدرك يكون الصورة حالة الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير
 موجودة فيه والا فكان الذهول والنسيان واحداً اما القوى الجسمانية
 فقابلة للتقسمة الى جزئين يكون احدهما مدركاً والاخر حافظاً لكون
 الاحسام قابلة للتجزئة واما العاقل فلا يقبل الانقسام لما سبق فاذا نرى
 ان يكون شئ غيرهما بالذات يرتسم فيه العقولات ويكون هو جزاءه
 حافظاً لها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون حياً او جسمانياً لا متناهي
 ارتسام العقولات فيهما ولا يمكن ان يكون نفساً لان النفس من حيث
 هي نفس لا يكون العقولات مرتسمة فيها بل بالقوة فاذا ههنا موجود
 بصور جميع العقولات بالفعل ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل
 الفعال **فقول** وانت تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورة
 فيها **اقول** تذكير بما ذكره من قبل **وقوله** وان الصورة اذا كانت
 حاصلة في القوة لم تنب عنها القوة **اقول** اشارة الى حال حصول
 الادراك بالفعل **وقوله** اريت القوة ان غلبتها شعور ودتها والتفتت اليها
 هل يكون قد حدث هناك غير تمثلها فيها **اقول** بيان لكون الذهول
 مشتملاً على زوال ما فان العادة الى الادراك يقتضي تحداً لتلك الصورة
وقوله فيجب اذن ان يكون الصورة المعينة عنها قد زالت عن المدركة
 وزوالاً ما ينتجة لذلك **وقوله** واما في القوة الوهمية التي هي في الحيوان
 فقد يجوز ان يكون يقع هذا السؤال على وجهين احدهما ان يزول عنها وعن
 قوة اخرى ان كانت كالخزانة لها والثاني ان تزول عنها وتحفظ في قوة اخرى
 هي لها كالخزانة لها وفي الوجه الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد
 وفي الوجه الثاني قد يعود ويلوح له بطلان الخزانة والافتات اليها من غير
 تجشم كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة
 في قوى جسمانية فيجوز ان يكون الخزن لهما من في عضوا وفي قوة عضواً هو
 عنها القوة في عضواً اخر لا احتمال احباً منا وقوى احباً منا **الجزء** **اقول** اشارة

الى ما قررناه من امر القوى الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز فيها ليس جسمانية بل نقول انما نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين واعني فيما يدل
عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما بين لك غير جسماني ولا
منقسم فليس فيه شيء كالتصريف وشئ كالخرانة ولا يصلح ان يكون هو كالمشعر
وشئ من الجسم وقوله كالخرانة لان المعقولات لا يرسم في جسم اقول اشارت
الى حال القوة العاقلة واحتياجها حافظة وقوله فبقى ان ههنا شيئا خارجا
عن جوهرنا فيه الصورة المعقولة بالذات اقول نتيجة ذلك وانبات
الجوهر المفارق واراد بالخروج عن جوهرنا مباثنته لذواتها بالذات وانما
قال عن جوهرنا ولم يقل عن جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا
وقوله اذ هو جوهر عقلي بالفعل اقول اشارة الى ان امرتسام المعقولات
بالفعل فيه انما كان لانه جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرسم
فيه لانه جوهر غير عقلي والنفس لم يمكن ان يرسم فيها لانها جوهر عقلي
لا بالفعل بل بالقوة وفق له اذ افاقهم بين نفوسنا وبينه اتصال فارتسم
منه فيها الصورة العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة
اقول اشارة الى تخصيص بعض الصور المرتسمة فيه بان يصير النفوس مدركة
لهاد وان سائرهما والاحكام الخاصة هي علل الاستعداد الخاصة من الادراكات
الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات المناسبة المتأدية الى المدرك
الكل قوله فاذا عرضت النفس عنه الى ما يلي العالم الحدتي او الى صورة اخرى
يتمثل الذي كان اولها المرأة التي كانت يجاذى بها جانب القدس
قد عرض بها عنه الى جانب الحق والى شئ اخر من امور القدس اقول
اشارة الى حالة الذهول وسببه وتمثل للمرأة لانها من الجسمانيات اشبه
شئ بالنفس المستقبضة عن المرات قوله وهذا انما يكون ايضا
فذا كتب ملكة الاتصال اشتغل اشارة الى السبب الذي به يختلف
حالات الذهول وهو النسيان وذلك لان النسيان في القوى الجسمانية انما كان
لنزول الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شئ عن العقل الفعـال

الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة يتمكن
بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدته ما يخص بها عن المعقولات لترسم
فيه وتلك الهيئة هي ملائكة الاتصال والنفسيان نزوال تلك الملائكة عنها
واعقل صفات الفاضل الشارح مكرمة قد سبقت الاشارة اليها والى اجوبتها
الا فتولى هذا الكلام دل على وجوب سبب يفيض العلوم على النفس ليريد على
كون ذلك السبب مجردا عما فان كل مؤثر في شئ لا يجب ان يكون موصوفاً
بذلك الاشكال العقل للفعال ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالات
والصور والمقادير مع عدم اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت
على تجزئته وسيأتي البرهان على ان كل مجرد ما قل على ان ملائكة النفس
للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل على كونها موصوفة
بالفعل فيما هو حافظ لها **اشاراة** هذا الاتصال علة قوة بعيدة
هي العقل الهيو لاني وقوة كاسية هي العقل بالملائكة وقوة تامة الاستعداد
لها ان تقبل بالنفس الى جهة الاشراف متى شاءت بصلابة متمكنة وهي
المسماة بالعقل بالفعل **اقول** لما ظهر ان العلة الفاعلية يحصل صور
للمعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة القابلة هي النفس بشرط
ان يحصل لها ملكة الاتصال به لئلا يثقل الى العلة الموحدة لهذه الملكة في
النفس التي هي استعدادها لقبول تلك الصورة ولا شك ان الاستعداد انما
يحدث شيئاً فشيئاً حتى يتم فاذا ينبغي ان يكون علة ايضا كذلك بلزائه وقد
مراد كل قوى النفس المتبقية المتحددة التي هي العقل الهيو لاني والعقل
بالملائكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الى ان العلة البعيدة هي الاولى منها
وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي كاسية
الاتصال لاشتمالها على العلم بالمعقولات الاولى التي هي مبادئ المعقولات
الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المتضمنة للملائكة المذكورة وانما يتم
الاستعداد بها وبمشيئة النفس التين يجب حصول الصورة معهما **اقول** وهذا
يدل على ان العقل بالملائكة متوسطة بين العقل الهيو لاني والعقل بالفعل

لابين الحدس والقوة القدسية اثباتا كثره تصرفات النفس
 في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية اللتين في المصورة والذاكره
 باستخدام القوة الوهميه والمفكره يكتب للنفس استعدادا نحو قبول
 محركاتها عن التجزئ المفاقر لمناسبة ما بينهما تحقق ذلك مشاهدا لحال
 وتأملها وهذه التصرفات هي الخصصات لاستعداد التام لصورة صورته وبقيته
 هذا التخصيص معنى عقلى لغنى عقلى أقول لما بدأ ذكر حصول الاتصاف العقل
 في الفصل لماضى على سبيل الاعتقال فإراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله في
 هذا الفصل وهو على وجهين أحدهما ان تذكر تصرفات النفس في الخيالات الحسية
 كخيال يزيد وعبر في المثال المعنوية كمثال هذه الصداقة وتلك الصداقة
 اللتين في المصورة والذاكره لا على ان يدركها النفس ويتصرف فيها
 بذاتها فان النفس لا يدرك الجزئيات ولا يتصرف فيها بافترادها بل باستخدام
 القوة الوهميه المدركة للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة للمفكره
 المتصرفه فيها بذاتها في المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك فب
 الخيالات فتكتب النفس بتلك التصرفات اعنى التفكير في
 الاشخاص الجزئيه استعدادا نحو قبول صورة الانسان وصورة الصداقة
 المحررة عن العوارض المادية على الوجه المذكور بموجب العقل النفا
 للنفس بهما لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدا لحال
 وتأملها فان اذا احسن الجزئيات تصورنا العمليات وهذه التصرفات
 في الجزئيات هي الخصصات لاستعداد التام حصول صورة صورته من
 الكليات المشتقة على تلك الجزئيات لان تلك الجزئيات لا ينقل عن الجزئيات
 الى النفس بل يرسم فيها عن العقل الفعال والوجه الثاني ان يعيد هذا
 التخصيص معنى عقلى كاجراء الحد والرسم كصورة المرسوم وما يشبه ذلك
 لمعنى عقلى كصورة الحد والرسم واللازم وهذه حال التصورات المستفاد
 والتصديقات على قياسها واعتراضات الفاضل الشارح على ذلك لما كان
 ظاهرة الفساد عند انما اصل فيها اعرضنا مخافة الاطراب اشكارة

ان اشتبهت الآن ان يتصور لك ان للمعنى المعقول لا ينقسم في منقسم ولا
 ذي وضع فاستمع اقول يريد بيان ان النفس انا طقة وبالحكمة كل جوهر
 عاقل ليس بجسم ولا حسيما وبالحكمة ليس يذى وضع قال الفاضل الشارح ايراد
 هذه المسئلة كان بالنمط المتريجم بالتجريد اولى الا انه لما بنى اثبات الحيوهر
 المفارق على ان النفس الالهانية ليست نجسا ولا حسيما احتاج الى بيان
 ذلك فاكفى ببس هان واحد لذلك وذكر سائر البراهين في النمط المذكور
 واقول انه اراد في هذا النمط ان يبحث عن مهية النفس وكمالاتها فبين
 اولها جوهر مفارق الوجود عن الاحياء والحسيات ثم اثبت لها
 كمالات تصدر عنها لذاتها من غير توسط آلة وكمالات تصدر عنها
 بتوسط آلات واول ذي في نمط التجريد يبحث عن حالها بعد التجرد عن البدن
 فبين هذا لبقائها مع كمالاتها الذاتية ولم تغير من لبيان امتناع كونها
 حسيما او حسيما بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية
 معها والكمالات البدنية الزائلة عنها بزوال البدن فوقع اشتراك الفاضل
 في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد على ما يتصور في موضعه ولم يولد
 كما ذكره الشارح ههنا شيئا مما يجب ان يبين هناك ولم يقع مما ذكره
 الشارح اختلاف اصلا اشار آلة انك تعلم ان الشيء الغير المنقسم
 قد يقارنه اشياء كثيرة لا يجب بها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا
 لم يكن كذا كثيرا كثيرة فيقسم في الوضع كاجزاء المعلقة لكن الشيء المنقسم والى
 كثيرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شيء غير منقسم اقول اشارات
 اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضى انقسامه انقسام المحل قد يكون بحيث يقتضى
 او الاول هو ان لا ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كالسواد المنقسم الى جنس فصل و
 كاشياء كثيرة تحتل محلا واحدا كالسواد والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانفسهما
 الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير
 اسود والثاني هو الحال الذي ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع كالمعلقة فانها تنقسم
 الى عرضين متباكين في المحل واسرار الشيء الى هذين القسمين بقوله الشيء

لا ينقسم قد يقارنه انقسام كثيرة الى قوله كاجزاء البقعة والحل ايضا قد يكون
 بحيث لا يقتضي انقسامه القسام المحال وقد يكون بحيث يقتضي والاو هو
 الحل المنقسم الى اجزاء غير متباعدة في الوضع كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله
 والى مادته وصورته والحل الذي ينقسم الى اجزاء متباعدة في الوضع ولكن لا يحل في حال
 من حيث ذلك الحل بل من حيث حقوق طبيعة اخرى كالخط فان النقطة لا تنقسم
 بانقسامه لانها لا يحل من حيث هو خط بل من حيث هو متناه وكالسطح
 فان الشكل لا يحل من حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او
 اكثر وكالجسم فان المحاذات التي هي الاضلاع مثلا لا يحل من حيث هو جسم
 بل من حيث هو وجود جسم آخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة
 لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هو مجموع والثاني هو الحل الذي فيه
 يحل شئ من حيث هو ذلك الشئ القابل للقسمة كالجسم الذي يحل فيه
 السواد والحركة او المقدار اشار الشيخ الى القسم الاخير بقوله لكن الشئ
 المنقسم الى اكثر مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شئ عيني منقسم وانما
 اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا يقتضيان الحل المنقسم
 من حيث هو ذلك الحل وليس مقارنه ايا هذه المقارنة بل انما يقع عليها
 اسم المقارنة لا بمعنى واحد فقول له وفي المعقولات معان غير منقسمة كالحالة
 والا كانت المعقولات انما تلتزم من مباديها غير متناهية بالفعل ومع ذلك
 فانه لا بد في كل كثيرة متناهية كانت او غير متناهية من واحد بالفعل
 واذا كان كذلك في المعقولات ما هو واحد بالفعل ويقتل من حيث هو
 واحد فانما يعقل من حيث هو لا ينقسم فافن لا ينقسم فيما ينقسم في الوضع وكل
 جسم وكل قوة في الجسم منقسم اقول لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور
 شرع في تقرير الحجة وهو ان في المعقولات معان غير منقسمة والا لزم منه
 محال وهو التيام كل معقول من اجزاء غير متناهية بالفعل سواء كانت
 متشابهة او غير متشابهة وانما قيد بالفعل لان الشئ الذي يكون له
 اجزاء غير متناهية بالقوة كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو

معنى اثنين منقسم من حيث هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في
 للعقولات غير ممكن على ما سيأتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب
 حاصل لان كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية او غير متناهية فالواحد
 بالفعل مرجوح فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذن ثبت ان في
 العقولات ما هو واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فاشع عقل من حيث
 لا ينقسم ومعنى انه عقل بانه ارثسم في جوهر يدرجه وهذا الارثسم في
 ذلك الجوهر لا يكون من حيث الحق طبيعة اخرى به لانه انما يدرجه بذاته
 ثمران كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى المقول
 من حيث هو واحد وهو محال فاذن المقول الواحد يستحيل ان ينقسم فيما
 ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم فاذن المقول الواحد
 يستحيل ان ينقسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم منقسم
 فاذن محل المقول الواحد ليس بجسم ولا لقوة حسابية ومحل المقول الواحد
 هو محل سائر العقولات على ما مر فاذا لم يستل النفس الانسانية ولا كل
 ما من شأنه ان يعقل جسم ولا جسماني وانفاظ الكتاب ظاهرة وانما قيد قوله
 فاذن لا ينقسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من انقسام المحل لا بالوضع فانه
 لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام
 كالانقسام النفس الى جنسها وفصلها فاعلم ان ما ليس بمنقسم بالفعل
 فلا يحتمل ان ينقسم الى مختلفات لان اختلاف الاجزاء الموحدة في الكل
 يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد مر في غير منقسم بالفعل لكنه يحتمل
 ان ينقسم الى متشابهات وان لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو
 شخص الى اجزاء غير متناهية بالقوة او كالجسم الذي هو جنس الى انواع
 غير متناهية بالقوة فالمعنى المقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل
 في جسم غير منقسم بالفعل وينقسم بالانقسام ذلك الجسم الى اجزائه او الى
 جزئياته ولذلك اردت هذا الفصل بفصلين مشتملين على بيان هذين
 الاحتمالين وتحقيق الحق فيهما **وهو وتبيين** ان تلك المقول قد يجوز

ان تقع للصورة العقلية الوجدانية قسمة و همية الى اجزاء متشابهة فالشعر
اقول الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان يكون
 الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الى اجزاء متشابهة
 كالجسم الواحد وشره يمكن ان يكون حالة في جسم واحد فينقسم بانقسامه والتفريق
 لتفريقه على فساد هذا الاحتمال وتقرير ان للعقول الواحد اذا انقسم الى قسمين
 متشابهين ونجبت ان يكون متشابهين للمجموع ايضا فلا يخجلوا ان يكون
 كون كل واحد من القسمين مع الآخر شرطا في كون ذلك للعقول
 معقولا وشره لا يكون كل واحد منهما بانقراده معقولا لفقدان الشرط
 او لا يكون كذلك بل كان كل واحد من القسمين بانقراده معقولا ايضا
 كالاصل اما القسم الاول فباطل من ثلاثة اوجه الاول ان كل واحد من القسمين
 على تلك التقديرات يكون مباينا لكل مباينة الشرط المشروط ويلزم من
 في ذلك ان يجتمع من القسمين شئ ليس هو اياهما بل انما يكون كجسم
 متعلق الهية بن يادة في القدر او القدر كشكل ما او عدد بخلاف القسمين
 فلا يكون القسمان جزئية من حيث مهية المشابهة لهما هفت الثاني ان
 المعقول الذي شرط كونه معقولا هو حصول الجزئين به لا يكون
 من حيث هفت كذا في غير منقسم وقد فر ضناه واحدا غير منقسم هذا خلف
 والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون الجزآن حاصلين فلا يكون
 شرط معقولا لئنه حاصلا فلا يكون معقولا وقد فر ضناه معقولا هفت والشئ
 اشار الى القسم الاول بقوله انهم كل واحد من القسمين المتساويين بشرط
 الاخرى استتمت تصورا لعقلي واسار الى القسم الاول بقوله متباينان له متساويان
 الشرط المشروط واسار الى الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون المعقول الذي انما يعقل
 بشرطين وهما احراز متساويان اشارته الى الوجه الثالث بقوله وايضا انه قبل
 وقوع القسمة يكون ناقدا للشرط فلم يكن معقولا اقول واما القسم الثاني وهو ان
 لا يكون معقولا في القسمين شرطا في معقولا لئنه بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد
 من القسمين بانقراده مع ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الى حساب

انيضا لكون الصورة العقلية مأخوذة من لاحق غريب عن ذاته كالقصة او كمقارنة
 ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكر من قبل ان الصورة العقلية انما يكون بمقدور
 عما يقتضيه غير ذواتها هفت و اشار الشيخ الى هذا القسم بقوله وان لم يكن شرط
 والى تخلف اللازم من جهة مقارنة بقوله فالصورة العقلية عند القسمة المفروضة
 صارت معقولة مع ما ليس من دخل في تكميل معقوليتها الا بالعرض وقد فرضنا
 الصورة العقلية صورة مجردة من اللواحق الغريبة فاذن هي ملازمة بعد ولها
اقول والى الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل القسمة من المقدار
 بقوله وكيف لا وهي عارض لها بسبب ما فيه قدر في اقل منه بلاغ فان الحد
 هو حافظ النوع الصورة ان كان مشابها للصورة التي حرمنا ما مشابة بعد
 بهيئة غريبة من جهة او تفرق او زيادة او نقصان واخصا من موضع فليست
 هي الصورة المفروضة **اقول** فذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شئ فيه
 نحو مقدار في اقل منه كفاية فان احدا القسمين ان كان متشابها للقسم الآخر
 فهو حافظ للنوع الصورة العقلية فاذن الصورة التي فرضنا ما محبذة
 كانت مغفلة بعد بهيئة غريبة من جهة اذا اعتبر حصول الكل من القسمين او
 تفرق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة اذا اعتبر حصوله من اتصاف
 احدا القسمين الى الآخر او نقصان اذا اعتبر بقا العقلية بعد حذف
 احدهما منه واخصا من نبي ضع لان التجزية الى جزئين متشابهين
 لا يعرض الا للادريات فهو يقبض وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي
 الصورة المفروضة اشارة الى الخلف **فتقوله** واما الصورة الجسمية
 والخيالية فيقتصر ملاحظة النفس اجزاها جزئية متبانية الوضوع مقارنة
 لهيئات غريبة مادته الى ان يكون رسمها ورسمها في ذي وضع وقبول
 الانقسام **اقول** لما فرغ من امتناع حلول الصورة العقلية في الجسم
 وما يتبعه بين وجوب حلول الصورة الجسمية والخيالية فيه ليم الصرق
 بينهما وذلك لان احدهما سابعه افسان مثلا او تخيلنا فلا بد من
 ان يلاحظ النفس اجزاها متبانية الوضوع مقارنة لهيئات غريبة

مادية كالعين والالف والضم فان صواته العين اليمنى يدرك في مادة او جهة
 لم يحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباعدتان بالوضع وايضا كونهما
 على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من الاخرى عين جهة
 الالف هيأت غريبة مادية يقرنها وتلك الملاحظة يقتضي ان يكون
 رسمها الحس ورسمها الخيال في وضع وقبول انقسام اى في شئ مادي والرسيم
 هو الاشء اللاحق بالارض وهو بالحس اولى لان الحس لما يجد اثار الشئ والرسيم
 هو الختم اعني احداث النفس الذي يحصل من الطبائع في الشئ الذي طبع
 عليه ولذلك يسمى اللوح الذي يختم به التبادر وشما وهو بالخيال اولى لان
 صورها منطبقة في الخيال من الطبائع هو المدرك بالحس وفي قوله الشيخ ^{حظة}
 النفس للصورة الحسية والخيالية تنبى به بادرارك للنفس لها ويظهر منه
 بطلان قول من ادعى عليه انه لا يعمل بذلك واعتراض الفاضل الشارح
 بان الصورة العقلية في النفس الخيرية ليست بمجردة مكررة قد سبق
 ذكر وقوله ولو صح ان الصورة العقلية مجردة عن اللواحق لكان كائناً
 في بيان تجرد النفس لانا نقول كل حال في متخير فهو ذو وضع وكل
 ذي وضع فليس مجرداً عن اللواحق والصورة العقلية مجردة فهي ليست بحالة
 في متخير ليس بقدر في العجبة للذكورة لان عجة عجة على مطلوب كائناً في متخير
 اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك العجة ايضا في اكثر كتبه حتى المختصر
 المرسوم بغيرون الحكمة لكنه اورد ما على وضع وانما اختار هذا العجة
 المذكورة التي هي قولنا المرسم بالمحصول الواحد ليس بمنقسم والجسم
 منقسم لا ندر ارج وجواب كون الصور الخيالية جسمانية تحتها على وجه اظهر
 كما اشار اليه واما اعتداه المستفاد من الشيخ ابي البركات هو ان الهيولى
 غير ذات حجم وقد حكمت بان طباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز ان يطباع
 المحسوسات في النفس فالجواب عنه ان الهيولى انما يتحصل مسووجة
 ذات وضع بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان يصيب ذات وضع
 البه فقوله هب ما ذكرتموه يقتضي كون الصورة الجسمية والخيالية

جنسية فالجواب انهم لم يتسكروا في ذلك بهذه الحجة بل بعينها **وهو وتلبي**
 اولئك تقول ان اصول العقلية قد ينقسم باضافة زوائد معنوية اليها قسمة
 المعنى الجنسي الواحد الى بالفصول المعنوية والمعنى النوعي الواحد بالفصول العرضية ^{المعينة}
 فاسمع اقول الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من الاحتمالين
 المذكورين وهو ان ينقسم الصور العقلية الى جزئيات لها واعلم ان قسمة
 الكل الى الجزئيات انما يكون باضافة زوائد معنوية اليه وتلك الزوائد يكون
 اما مقبولة لما هيئات الجزئيات او غير مقبولة فان كانت مقبولة كانت فصلا
 فكانت القسمة بها قسمة المعنى الجنسي الواحد الى بالفصول الذاتية كقسمة
 الحيوان باضافة الناطق وغير الناطق اليه اي الانسان وغيره وان لم يكن
 مقبولة كانت عرضيات ولا يخلو ما ان يكون الحاصل بعد اذنا فتتها
 الى ذلك الكل قابلا للشركة اولا فان كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي
 الواحد الى بالفصول العرضية الانسان بالسواد والبياض الى السواد والبياض
 وان لم يكن قابلا للشركة كانت القسمة بها قسمة المعنى النوعي الواحد
 بالعوارض الجزئية المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه
 لا يكون معقولا بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز ذلك ولكن فيه
 يكون الحاق كل بكل يجعله صورة اخرى ليس جزءا من الصورة الاولى
 فان المعقول الجنسي والنوعي لا ينقسم ذاته في محقولية الى معقولات نوعية
 وصفية يكون مجموعها حاصل المعنى الجنسي او النوعي ولا يكون
 نسبتها الى المعنى الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات لوكان
 المعنى العقلي الواحد البسيط الذي سبق بفرضنا له ينقسم بمختلفات توجه
 لكان غير الوجه الذي يشكك به او لا من قبيل القسمة الى المشتقات
 وكان كل واحد من اجزائه هو اولي بان يكون البسيط الذي كلامنا
 فيه اقول هذا هو التنبيه على تحقيق الحق فيه وهو ان هذه القسمة
 يجوز ان يكون يقع في الوجود بخلاف القسمة المتقدمة اكنها
 بالتحقيقة لا يكون قسمة بل هي تركيب تلك الصورة الكلية كالحيوان

بصورة كلية اخرى كالناطق يجعلها صورة ثالثة كالانساب
 ليس الحاصل جزءاً من الصورة الاولى اعني الحيوان فان المعقول الخجب
 كالحیوان لا ينقسم ذاته في معقولية الى معقولات لونية كالانساب
 لا ينقسم الى معقولات صنفه كالعرب والجميكون مجموعهما حاصل معنى
 الانسان وايضا لا يكون نسبة هذه الانواع والاضافات الى الحيوان او الانسان
 المنقسمين نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعنى العقل الى الواحد
 البسيط الذي استدلتنا به على تجريد محله ينقسم بمختلفات بوجه كالجنس
 والفصل لكان غير الوجه الذي يثبت به قبل هذا من ثلوثه القسمة الى اجزاء متشعبة
 كالجسم وان كل واحد من اجزائه البسيط الذي لا ينقسم كجنسه العالي واولى بان
 يجعله البسيط الذي استدلتنا به ثلثا يعرفه شك من وجه اخر به اشارت
 انك تعلم كل شيء يعقل شيئاً فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل
 انه يعقل وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته
 اقول سيد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان معقول وتاسم
 بذاته فهو عاقل وابتدأ بالاول فنقوله كل شيء يعقل شيئاً فانه يعقل
 بالقوة القريبة من الفعل انه يفعل صغرى قياساً وانما قال بالقوة القريبة
 لانه جعل للقوة ثلث مراتب بعيدة هي العقل الهيوالى ومتوسطة هي المعقل
 بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي التي يقتضى ان يكون للعاقل
 ان يلاحظه معقوله متى شاء فالمراد ان كل شيء يعقل شيئاً فله ان يعقل
 بالفعل متى شاء ان ذاته عاقلة لذلك الشيء وذلك لان تعقله لذلك
 الشيء هو حصول ذلك الشيء له ويعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشيء
 هو حصول ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شيء لشيء لا ينفك
 عن حصول ذلك الحصول له اذا اعتبرت به معتبرين والفاضل الشارح
 استدرك قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول
 المفارقة ليس فيها شيء بالقوة على ما سياتى فهي انما يعقل قال وكان
 من الواجب ان يعقل فانه يمكن ان يعقله بالامكان ليكون

مستأواً لا للنفوس الانسانية اقول الامكان العلم يقع على الامكانات البعيدة حتى
على دأثر ابعدهم من غير ضرورة وكذلك لم يعقب به الشئ عن المقصود ومن
هذا الموضوع وعين بالقوة القرينية التي في ذكرها والمراد ان تعقل الشئ يشتمل
على تعقل صدها وذلك التعقل من المتعقل بالقوة القرينية بالمشتمل
على التوجيه هو المتعقل لا المتعقل وكون المتعقل بحيث ان يكون
له بالفعل ما يكون لغيره بالقوة بسبب يسجد الى ذاته لا ينافي ذلك فهذه
صغرى القياس وقال الفاضل بالشارح انه بدى كما كبرى القياس
فمدل عليها فتوالة وذلك عقل منه لذاته يعنى تعقله **ك**ون
ذاته عاقلة لذاته الشئ العقل منه لذاته لوجه فان العلم بالتصديت
علم يتصور للموضوع الست اقول هو علم يتصور للموضوع فقط بل
هو علم يتصور للمعقول وعلم يارتباطاً واما النتيجة فتوالة **ك**ل
ما يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته وصورة القياس هكذا كل شئ يعقل
شيئاً فله ان يعقل متى شاء **ك**ون ذاته عاقلة لذللك الشئ
وكل ماله ان يعقل **ك**ون ذاته عاقلة للشئ فله ان يعقل
ذاته فكل شئ يعقل شيئاً فله ان يعقل ذاته **فتوالة** وكل ما يعقل
فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا اخر ولذا يعقل ايضا مع غيرة وانما
يعقله القوة العاقلة بالمقارنة لا محالة **فتوالة** يبين ان يبين ان كل
معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سبب **ك**ونه فذكر او لا
ان كل معقول فمن شأن ماهيته ان يقارن معقولا اخر وبينه من واجبين
اخذهما انه ربما يعقل مع غيرة فلو لم يكن من شأنه مقارنة العنصرين
لا متنع ان يعقل مع العنصرين والذات هي ان كونه معقولا هو **ك**ونه مقارناً
للعاقل **فتوالة** فان كان مما تقدم بذاته فلان له من حقيقة ان يقارن
المعنى المعقول **فتوالة** هذا هو الشرط المذكور وهو القيام بالذات والمعنى
ان كان معقول قائم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان يقارن به معنى معقول
وسبب الاحتياج الى الشرط ما وسيد ذكره في الفصل الثاني لهذا الفصل **قوله**

الا ان يكون ذاته منفردة في الوجود بمقارنة امور مانعة من ذلك من مادة او شئ
 اخر ان كان **اقول** قد ثبت فيما مضى ان مقارنة المادة ولو احققها مانعة عيب
 كون الشئ معقولاً لذاته انما يصح معقولاً بخبر يدعه منها فكل شئ يكون في الوجود
 معشوب بمقارنة المادة ولو احققها وان كان قائماً بذاته كالجسم فهو خارج
 عن الحكم المذكور يقال منعت الشئ او منيته اى ابتليته وقوله او شئ اخر
 ان كان يمكن ان يحل على الصورة العقلية المجردة فانها لا يعقل اذا كانت
 قائمة لعقل اخر وان كانت تعقل اذا كانت قائمة بذاتها **فتواله**
 فان كانت حقيقة مسلمة لم يمنع عليها مقارنة الصورة العقلية اياها فكانت
 فذلك لها بالامكان وفي ضمن ذلك مكان عقله لذاته **اقول** اى
 ان كانت حقيقة مسلمة لذاته غير قائمة بخبر لا لم يمنع على تلك الحقيقة
 بحسب ذاتها ان يقارنها الصورة العقلية فكانت عاقلة لتلك الصورة بالامكان
 فان معنى التعقل هو حصول الصور العقلية عندها ففي ضمن ذلك امكان
 عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعللاً بالقوة
 وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم ذلك ان
 عقله لذاته فثبت ان كل معقول قائم بذاته عاقل لغيره ولذاته
 بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل لشئ فهو معقول
 بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا الفصل بيان ان كل مجرد
 فانه يمكن ان يكون عاقلاً بالامكان العام وببها ان كل مجرد
 ان امكانه ان يعقل غيره امكانه ان يعقل ذاته لكنه يمكن ان يعقل غيره ببيان الشرطية
 ان كل من تعقل شيئاً فيمكنه ان يعقل تعقله لذاته الشئ وكل من
 امكنه ذلك امكنه ان تعقل ذاته وبيان صدق المقدم ان كل
 مجرد يصح ان يكون معقولاً مع غيره وكل ما هو كذلك يصح ان يقارن
 غيره فان كل مجرد يصح ان يقارن وصحة هذه المقارنة لا يتوقف
 على حصول الجرد في جوهر العاقل لان حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف
 صحة المقارنة على حصول الجرد فيه فتوقف صحة الشئ على وجوده

المتأخر عنها فاذا نال مجرد سواء وجد في العقل او في الخارج يدلن له صحة
 مقارنة الغيب ولا معنى للتعلل الا المقارنة فاذا نال كل مجرد يصح ان يعقل
 غيره واما قول انه ان اراد ان يجعل المذكورين في هذا الفصل حكماً
 واحداً فجعل الحجج استثنائية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني بيان
 الاستثناء والظاهر ما قد مرنا ثم اعترض على قوله كل مجرد يصح ان
 يعقل غيره بأن قال اما قول كل مجرد يصح ان يكون معقولاً ليس
 بديهي فهو يحتاج الى بيان خاص صامع اعترافكم بان حقيقة الدارحة
 وحقائق العقول بل القوى البسيطة غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم
 بان كل مجرد يصح ان يكون معقولاً ليس مما ذكر الشيء في هذا الفصل
 بل هو المذكور في الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية
 والخيالية والعقلية وقد مر الكلام فيه فاذا اذاعتراض فيه ههنا عليه غير
 مناسب كون ذات الباري تعالى وذوات العقول غير معقولة بالقياس اليها
 لا يقتضي تعقلها في نفوسها ثم قال وان سلمنا فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل
 وحده يصح ان يعقل شيئاً تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون
 ظاهراً مذهبه ان العلم بالشيء والعلم بغيره لا يجتمعان وانما الجواب ان تعقل كل
 موجود يستلزم ان ينفك من صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري
 مجراها من الامور العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتغير عن تصديقات
 ما والحكم بشيء على شيء يقتضي مقارنتها في الذهن فاذا نال شيء يصح ان يعقل
 وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمنا فلا يدل من دليل على ان كل
 مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عد الا حتى يفرع عليه ان كل مجرد
 فانه يصح ان يعقل الاشياء والجواب ان المطلوب اثبات العاقبة لكل ما يفرض
 مجرداً او يكفي فيه صحة مقارنته لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل
 كل الاشياء لكل مجرد فليس لمريد عن الشيء فهذا وليس في تعريض كلامه
 اليه حاجة ثم قال ولئن سلمنا فلم قلتم ان صحة المقارنة يكون في الخارج
 ولم لا يجوز ان يكون مشروطة بان يكون في النفس قوله لو توقفت

في فصل مفرد وهو **وتبني** اولئك تقول ان الصورة المادية في القوام
 اذا حردت في العقل زال عنها المعنى المانع فما بالها لا يثبت اليها انها تعقل
القول قد تبين من قبل ان المانع من كون الشيء معقولا هو اقتران
 بالمادة والمجردة عنها بذاته معقول بذاته وللقتران بها يصيب بتجريد العقل
 اياها معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للعقول فالوجه
 في هذا الفصل سؤال عن الصور المادية التي حرد ما العقل وصارت سقولة
 انما اذا قارنت صور اخرى معقولة فلم لا يصيب عاقلها معان المانع
 زائل والمقارنة حاصلة وبالحجة فهو سؤال عن العلة المقتضية لاشتراط المانع
 في الفصل المتقدم **قوله** فجاوبك لانها ليست مستقلة بقى امها قائلة
 لما يحلها من المعاني للعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة لا ينقسم
 بها الا هي بل لقابل لهما جميعا فليس احدهما اولى بان يكون مترسما بالآخر
 من الاخر به ومقارنتها غير مقارنة الصورة والمتصور له واما وجودها
 في الخارج فما دى لكن المعنى الذي كلامنا فيه جوهر مستقلا بقوله على حسب
 ما فرضناه اذا قارنته معقول كان له بالامكان جعله متصورا **القول**
 والجاوب ان تلك الصورة لما لم يكن في العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها
 من المعاني للعقولة لم يكن المعقولات حاصلة فيها بل كانت حاصلة
 معها في شيء آخر وليس واحد من الصور تدين الحاصلتين في شيء واحد
 لقبول الآخر اولى من الآخر لقبوله فلو كان كل واحد منهما قابلا للآخر
 لكان كل منهما قابلا لنفسه وهو محال ولما لم يكن واحد منهما قابلا للآخر
 فلا واحد منهما بجاهل للآخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذا
 لا واحد منهما بجاهل للآخر بل قبل لهما هو الشيء المنصور بهما لانهما حاصل
 فيه واما وجود تلك الصورة في خارج العقل فما دى غير محرد والمادة مانعة
 من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقله فاذا كان لا يمكن ان يكون تلك
 الصور عاقله في حال من الاحوال لكن المعنى الذي كلامنا فيه اى الشيء
 العاقل هو جوهر مستقل بقوامه على حسب ما فرضناه اذا قارنته

معنى مقول صدره قابلا له فكان له بالا مكان العام ان يصح به وتعقله
 فاذا الاستعداد بالاقوام شرط في كون الشيء عاقلا وظهر من ذلك
 ان كل عاقل معقول وليس كل معقول عاقلا واعتراض الفاضل الشارح بان
 الصبر المعقولة الحالة في شيء واحد لا يمكن ان يكون متناهية لا متناهية جميع
 الاسود المتناهية ولا نها صور الاشياء يختلف بالمهيات فاذا هي مختلفة
 وحرية ان يمكن ان يكون بعضها اولى بالمحلية وبعضها بالكالية الاترى
 ان الحركة لما خالفت البطوء بالمهية صارت بالمحلية اولى والجواب ان يكون
 احدهما شديدا بالمحلية اولى من الآخر يقتضى اختلا فهما بالمهية ما عكس
 عند الحكم فخير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لا اختلاف مهيتها
 والا كما يت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما هي محل للبطوء
 تكون هيئة لها وكونها متصفة بها وهما لا يمكن ان يقال احدهما معقولين
 مع تساويهما فالنسبة الى المحل هيئة وصفه للآخرى وكيف وكل واحد
 منهما يوجب لا مع الآخر بحسب مهية وبحسب معقول لا فاذا ليس
 احدهما بالمحلية اولى من الآخر ثم قال ولئن سلمنا ولكن ذلك اعتراف بان مقام
 الصبر للمحلية والمحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والآخر
 صانع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا ولا بال
 من صحتها صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضى لكونه عاقل
 والجواب انه لم يستدل بصحة القسمين الاولين على صحة الثالث بل استدلى من
 صحتها على صحة المقارنة المطلقة التي هي معنى اشتراك الجميع فيه فقط
 ثم بين ان احد الشديتين اللذين يصح مقارنتهما في محل يقوى مان به ان كان
 قائما بنفسه كان عاقلا للآخر وذلك لحصول الآخر فيه واستدل على الجزء
 المستثنى من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلى الجزء الخاص به بالفرق
 الى ذلك اشار بقوله لكن المعنى الذي كلاما فيه جوهر مستقل
 بقوله على حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم بامتناع القبول
 على حال ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك على الشديتين

الاختصاص له بالقابلية ولا لآخر بالمقبولية والا فالقوى الحيوانية عند
 مدركة لما قيل معها في محلها واعتراض ايضا على قوله كان له ياله كان جعله
 متصورا بانه اعتراف بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند
 ذلك يسقط اصل الدليل والجواب ان المعنى المعقول قد يقارن للجوهر
 المستقل بقوامه كالعقل الهوي لا في غير مجرد بل معنى الغواشي الغريبة شمرانه
 يصدر مجردا حسب عادات ما لذلك الجوهر ويصير الجوهر بتجرده عقلا
 بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الى الفعل بالامكان الخاص
 فحكم الشيخ بالامكان العام ليكون هذه الصورة ايضا داخلية ولا يلزم
 من ذلك مغايرة العقل للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة
 في همة وتبنيه او تلك تقول ان هذا الجوهر ان كان لا مانع له بحسب
 ماهيته النوعية فله ما لم من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرسم من معناه
 في قوة عاقلة يعقله **اقول** لما استدل بحجة مقارنة مهية الجوهر العاقل
 لساير المعقولات عند كونها قائمة معها بقوة عاقلة يعقلها
 على حجة مقارنة اياها عند كونها قائمة بذاتها بوجه عليه الشاهد من وجهين
 أحدهما ان يقال للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها
 ما نرى يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان اختصاصا
 بالمقارنة باحدى الحالتين دون الاخرى لكن لما كانت المهية عند ارتسامها
 في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران
 بها لم يحتمل لحيث شئ بها الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع
 اللاحق من حيث شخصية التي ينفصل بها عن المرسم من معناه في قوة عاقلة
 فان المرسم فيه هو نفس المهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة لا باعتبار
 كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا بامر خارجي وقد مر الفرق
 بينهما والا شحنا ص انما ينفصل عن المهية النوعية بزوائد ينطو اليها
 ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث شخصيتها التي يلحقها اعتبارا كونها
 صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا عن البحث المقصود

والفاصل الشارح لما بيننا وبين الاعتبارين اوردنا جميعاً فقولاً فيكون جوابك
تقرير الجواب ان استعداد المقارنة اما ان يكون لازماً للمهية النوعية
غير منفك عنها لاحتياج القيام بالذات والقيام بالقوة العاقلة واما ان يكون
لازماً بل انما يحصل عند القيام بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم
الى ثلاثة اقسام لانه اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم
الاول وهو ان يكون استعداد المقارنة لازماً للمهية فيقتضي كونها مستعداً
للمقارنة سواء كانت قائمة بالقوة او بذاتها وعلى هذا التقدير
يكون الشك ساقطاً واما القسم الاول من اقسام الثاني وهو ان يحصل
حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة مع وجود المقارنة فباطل
لان الشيء يجب ان يستعد او لا بصفة ثم يحصل له تلك الصفة ويستعد معها
لحصولها اللهم الا ان كان الاستعداد لصفة اخرى غير الصفة
الحاصلة كالاستعدادات للعقولات الثانية في الذي يحصل بعد حصول
للعقولات الاولى واما القسم الثاني فيها وهو ان يكون حصول الاستعداد
بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد
لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون حصول الاستعداد قبل
وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع ان يكون ذلك الاستعداد بحسب
المهية كما كان في القسم الاول وذلك لان المهية قبل المقارنة انما يكون
مجردة عن الواجبات الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شيء يفسد
الاستعداد غير ذاتها وحرر سيقط الشك ولنرجع الى المتن فنقول قوله

ان هذا الاستعداد لملك المهية ان كان من لوازم المهية كيف كان
فقد سقط الشك تشكك اقول اشارة الى القسم من القسمين الاولين
معنى كيف كانت ان المهية سواء كانت في العقل او في الخارج وقتها
وان كان انما مكتسبه عند الارتمام في العقل اقول اشارة الى القسم
المنقسم الى الاقسام الثلاثة والارتمام في العقل وان لم يكن بانفراد مقارنته العقل
حالين في محل لكنه مقارنته حال محلها معقولة ان فهو ايضا مقارنته للمهية

المعقول وقوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول
 الاكتساب له اقول اشارة الى القسم الاول من الثلاثة والبقاء في قوله
 فيكون يقتضي العطف على قوله بكنسية والمعنى ان المهية ان كانت انما يكتسب
 الاستعداد عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة فكان حصول الاستعداد
 المستفاد مع حصول الاكتساب له وقوله فيكون لم يكن استعداد الشيء
 حتى حصل فاستعداد له اقول اشارة الى بيان فساد هذا القسم والبقاء في قوله
 فيكون للحجاب الشرط المذكور في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل
 الشارح جعل قوله فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب
 حجة ابا للشرط وبيان الفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتجوز لذلك
 في تفسير الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم يفهما وترك المتن غير مفسر
 قوله اولم يكن استعداد الشيء وقد كان ذلك الشيء وحدث اقول اشارة
 الى القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساد وكان في قوله وقد كان تامته
 يعني حصول قول هذا كله محال تصحح لفساد القسمين المذكورين والغرض بالتأخير
 للقسم الثالث الباقي من الثلاثة فيجب ان ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة
 فهو المهية اشارة الى القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه راجع الى كون
 الاستعداد اذ لا رما للمهية وقوله بل لعل الاستعدادات الخاصة ببعض
 ما يقارن يتلوا المقارنة الاولى اقول اشارة الى ما ذكرناه من كون
 الاستعداد لصفة اخرى غير الحاصل وهذا قد تم الجواب قوله وكذلك
 فاعلم ان المهية المعنى الجسدي استعداد لكل فصل به فان لم يكن له خرج الى الفعل فلهذا
 لطول الكلام فيه فليفت في المعنى الحقيقي النوعي اقول هو جواب لما ذكرناه
 تقريره ان يقال المعنى المشترك الجنسي للحيوان مثلا ان كان مقارن لفصله
 لم يكن مستعدا للمقارنة فصل آخر كالصهيال واذا جاز ذلك فلم يجز ان يكون
 المهية المعقولة عند كونها قائمة بذاته غير مستعدة للمقارنة وان كانت عند
 كونها قائمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعنى الجنسي من حيث
 طبيعته الجنسية مستعدة لكل واحد واحد من الفضول التي يقارنه مقارنه

مقوم لوجوده محصل لا يئته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثال خر وجر الى الفعل
فلوجود مانع كالناطق سبقة فنقوم المعنى الجنسي وحصله نوعاً آخر واخرجه
بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال
ذلك الاستعداد ونحو هذا المانع لا مع كونه على طبيعة الجنسية
بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته
الجنسية بأقبة فاذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك
فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة
اعراض يلحقها الحق شئ غير محتاج اليه اى كون الانواع باقتضاء
الاستعداد لمقارنتها ما دامت على طبيعتها النوعية او الى من
الاجناس ولما كانت المهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية
محصلة غنية عن مقارنة سائر المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها
بحسب الذات في جميع الاحوال اولى من غيرها تشبيهه انك اذا حصلت
ما حصلت لك علمت ان كل شئ من شأنه ان يبصر صورة معقولة وهو قاسم
بالذات فانه من شأنه ان يعقل فيلزم من ذلك ان يكون من شأنه ان يعقل ذاتاً
هذا ظاهر هو تذكري لما بينه في الفصول المنقودة وكلما من شأنه ان
يجب له ما من شأنه ثم يكون من شأنه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته
وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبدل **اقول**
فدتين فيما مضى ان الماهيات المعقولة انما يكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير
مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها كما كان منها مجرداً بنفسه وباحوال نفسه
لا يجزئ العقل اياها كالعقول للمقارنة وما قبلها كان من شأنه ان يجب له
ما من شأنه لان المقنض لما من شأنه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك
مانع وما يقتضيه ذات الشئ ولا يمنع مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت
الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير
ويتبدل فاذا ن يجب ان يكون ماهو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح
ان يكون معقولا وما كان مجرداً بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس المتأثرة

بالذات التي هي افعالها بالتصرف في الماديات لا يكون من شأنه ان يحث
 له ما من شأنه لقوت ما من شأنه على غيره بل يجب من ذلك ما يكون
 مستجماً لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وقد تعال الكلام في ادراك النفس
 وينبغي الكلام في تحريكها **فكلمة النمط** يذكر الحركات عن النفس فليبين لك
 الآن تشتهى ان تسمع كلاماً في القوى النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات
 فليكن هذه الفصول من هذا القبيل معناه ظاهر **اشارة** اصاحرات حفظ الابدان
 وتوليده هي تصرفات في مادة الغذاء **اقول** لي يريد ان يشير الى الحركات المنسوبة
 الى النفس النباتية التي يفعل افعالاً مختلفة من غير ارادة والى القوى التي هي مباد
 تلك الافعال وهي التي تسميها اطباء قواى طبيعية واعلم ان النفوس انما يفيض
 على الابدان المركبة بحسب قرب امرجتها من الاعتدال وبعد ها عن
 كما من ولا بد في الامزجة للتدلة من اجزاء حارة بالطبيع وينبعث ايضاً من
 كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحياة يكون آلة لها في افعالها وخواصه لقواها
 وهي الحرارة الزينية فالحرارة ان تقبلان على تحليل الرطوبات الموحية
 في البدن المركب فيعانونهما على ذلك المارة الغريبة من خارج فاذا
 لو لا شئ يصير بذلك لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج
 لا اتصال النفس به ففسد التركيب فالضاية الالهية جعلت النفس ذات
 قوة يتحد ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيل الى ان يشبهه بالعقل فيضيقه
 اليه بدلاً عما يتحلل وهي قوة لا يخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت
 الاسطقسات متداعية الى الانقراض ولهم يكن من شأن القوى الجسمانية
 ان تحيها على الالتئام ابداً كما سيأتي بيانه وكانت الضاية الالهية مستقبلة
 للطبائع الناعية دائماً فتدربها وتبذلها لتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر
 اجتماع اجزائه لبعده عن الاعتدال ولسعة عرض مناجه فعلى سبيل
 التقاليد وما فيا معتد ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلى سبيل
 التقاليد وجعلت نفس الاخر ذات قوة تحنل من المادة التي تحصلها الغاذية
 ما يجعلها مادة لشخص آخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة

اقل من المقدار الواجب للشخص كامل ذهني فخره من شخص جعلت النفس المدبرة
 لها ذات قوتها يضيف من المادة التي يحصلها الغذائية شيئاً فشيئاً الى المادة الخيرة
 فيزيد لها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق بالشخص ذلك النوع ان يتم
 الشخص فاذن النفوس النباتية التامة انها يكون ذات ثلاث قوى يحفظ
 بها الشخص اذا كان كاملاً وتكمل مع ذوات اذ كان ناقضاً وليست بقوى النوع بتوليد
 مثله وهي المسماة بالغاذية والنموية والمولدة للمثل فظهر من ذلك
 ان افعال جميع هذه القوى انما يتم تبصرات مادة الغذاء **ف قوله** لنحال الي
المشابهة سد البديل ما يحل اشارته الى غايه فعل الغاذية قوله وليكون مع ذلك
 من زيادة في النشوق على تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المختل في الاقطار **رسم**
 بها الخلق اشارته الى غايه فعل النموية **قوله** وليست بل من ذوات فخره لاجل ذواته وسيد
 الشخص اخر اشارته الى غايه فعل المولدة **قوله** وهما اثنتان افعال لثلاثة قوى **اقول**
 اشارته الى الاستدلال بوجود الافعال على وجوب القوى اوليها الغذائية ويحذف منها
 المجاذبة للغذاء والمأسكة للمغذب الى ان تفضله الهاضمة المهضمة والدافعة
 للثقل اشارته الى تقديرها لفاذية على النامية لتقديم فعلها على افعالها والى
 خوادها الاربع بحسب الافعال الاربع على الترتيب الذي ذكره **فتوله**
 والثانية القوى النموية الى كمال النشوق **اقول** لما كان الانماء والتوليد
 معاً فهي حين الى كثرة المادة المبعث تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء
 اهم لانه متعلق باكمال الشخص وانما الحيل الى توليد المثل لكون
 الشخص مريضاً للفناء فيجعل الانماء متقدماً على التوليد بعض التقدم والغاذية يحذف
 هذه القوة في تحصيل المادة **فتوله** فان الانماء غير الاسمان **اقول**
 النمو والسمن يشتركان في شئ واحد وهو الازداء والطبعي للبدن بالقبول
 مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التنااسب في الاقطار ومنها
 طلب غايه ما يقصدها الطبع وبها الاختصاص بوقت معين والنشوق يتخص
 بجميعها والسمن يخالفه احياناً فيها ويوافقها احياناً والذبول يقابل النمو والمثل
 يقابل السمن **ف قوله** والثالثة القوى المولدة للمثل وتبعث لعبد

فعل القوتين مستخرجة لهما **اقول** هذه الفقرة ينقسم الى نوعين مولدة ومصنعة
 والمولدة ينقسم الى نوعين محصلة للبديهة ومفصلة اياه الى اجزاء مختلفة
 كالاعضاء وهي التي يسمى مختار اولي بالقياس الى التي تغير الغذاء خدرة للغاذية
 والغاذية والمنمية ينجد ما ان المولدة كما من **قوله** لكن النامية يقف اول اقوى
 الغاذية في اول الامر القوي على تحصيل مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة
 الاجزاء الرطبة فيها فيعمل المنمية فاما فضل من الغذاء ثم يخرج عن ذلك لكبر الجثة
 وزيادة الحاجة لنفاذ الزلال طوبىات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة ثم يعجز
 الغاذية فيصير ما يحصل مساويا لما يتحلل وحر يقف المنمية **قوله** ثم يقوى
 للمولدة ملاوة فيقف ايضا **اقول** عند القرب من تمام النمو يفرغ النفس للنمو
 فيقوى المولدة ملاوة اي حينا يقال امت عند ملاوة من الدهر بفتح الميم
 وكسرة وضمه اي حينا وبهية ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد ما يتحلل يحدث
 لم يفضل شئ ينصرف المولدة فيه واضربت المراجعة بسببها لاخطا المفرط فصار
 المادة عين مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا **قوله** ويبقى الغاذية عمالة الى ان
 يعجز فيجل الاجل **اقول** انما اجل الاجل عند عجزها عن ايراد البديل لغير تحلل الاجزاء
 وانحراف المراجعة عن الاعتدال والطفاء للحرارة الغاذية لعدم غذاؤها ووجود
 ما يفتادها انتماسا واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية **اقول** يريد
 ان يشير الى الحركات المنسوبة الى النفس الحيوانية التي يفعل افعال مختلفة بالارادة
 بولي مباديها والحركة الاختيارية هي التي يصدر عن شئ يقدر على الفعل والترك
 ويتساوى نسبتهم اليه بحسب ارادة يخرج احدهما وانما قال هذه الحركات اشد
 نفسانية لانها في النفس الارضية يصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية
 من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادئ اربعة متتالية العدها
 عن الحركات هو القوي المدركة وهي الخيال والوهم في الحيوان والعقل العميل
 ببقسطها في الانسان وتليها قوة الشوق فانها تنبعث عن القوي المدركة و
 تنبعث الى شوق محض طلب انما ينبعث عن ادراك الملائمة في الشئ الذي
 او النافع اعمل كما مطابقا وغير مطابق ويسمى شهوة والى شوق محمود

وعليه انما ينبغي بحث عن احراز منافاة في الشيء المذكورة او الضار ويسمى غضبا
ومغايرة هذه القوة للقوى المدركة ظاهرة كما ان الرئيس في القوى المدركة
الحقيقية هو الوجه فالرئيس في القوى المحركة هو هذه القوة وبليها الاجماع
وهو الغم الذي يخرجهم بعد التردد في الفعل والترك وهو المسمى بالارادة والكد
تبدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريئا للتناول ما لا يشبهه وكراهيا
للتناول ما يشبهه وعند وجود هذا الاجماع يخرج احد طرفي الفعل والترك
الذين يتساوى نسبتهم الى التاخر عليهما وبليها القوة المثبتة في مباد
العصل المحركة للاعضاء وتبدل على مغايرتها لسائر المبادئ كون الانسان
المشتاق العازم غير قادر على تحريك اعضائه وكون القادر على ذلك غير
مشتاق ولا عازم وهي مبادئ الغريبة للحركات وفعلها تشبه الاعضاء وارسا
ويتساوى الفعل والترك بالنسبة اليها فتولد ولها مبدأ عازم يجمع
اشارته الى اجماع المذكور مدعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارته
الى المبادئ البعيدة تنبعث عنها قوة غضبية دافعة للضار وقوة شهوانية
جاذبة للضروري او النافع الحيواني تبتين اشارته الى قوة الشوق المتوسطة بين القوي
المدركة والاجماع فيطير ذلك ما انبت في العصل من القوى المحركة الخادمة لذلك
الامر اقول في اشارته الى المبادئ القريبة المذكورة وقوله فيطير ذلك اشارته
الى ان هذه القوى انما يطير الاجماع وتلك الامم اشارته الى المبادئ الثلاثة لهذه القوى
فان الحركة بالحقيقة هي هذه والباقية امر وما ذكره كون الشوق منفعلا عن القوى المدركة
وكون القوى مطيعة للاجماع استغنى عن ذكر الترتيب عن ذكر اسناد الاجماع الى الشوق
قول في اشارته الى الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان حركته من الحركات لنفسها
ان الطبيعة والكارن الحركة واحدة ميل بالطبع عما ميل اليه بالطبع ويكون طالبا
لحركته وضعا ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب عنه بالطبع ومن المحال ان
المطلوب بالطبع متروكا بالطبع والمهرب منه بالطبع مقصوبا بالطبع بل قد يكون
ذلك في الارادة لتصلو غرض ما يوجب اختلاف الصايات فقد بان ان حركته نفسانية
ارادية اقول يريدان بيدين كون الحركات للمستديرة الفلكية صادرة عن نفس فلكية لا

طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر عنها أفعال غير مختلفة بأرادة والطبيعة هي التي يصدر عنها أفعال غير مختلفة من غير ارادة والفارق بينهما هو وجود الالدة وعدمها وعدم الارادة لا يطلب شيئاً بتركه وواحد هار بما يفعل كذا لا يتوصل عرض موجب لذلك الاختلاف ولما كان المستدعي طالباً للحدود وواضعاً لحدودها عن حدود وواضعاً يطلبها لم يكن ان يكون طبيعية فاذا هي نفسانية وانما لم يحتل ان يكون قسرية لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدعي مطبوع لا عن تشخيص عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة معقول مرة المعنى المحس الى مثله يتجه الارادة الحسية والمعنى العقلي الى مثله يتجه الارادة العقلية وكل معنى يحل على كثير

غير محصورة فهو عقلي سواء كان متبر الواحد شخصي كقوله ولد آدم او غير متبر كقوله انسان اقول هذه مقدمة لا ثبات النفوس الملكية وتشتمل على حكيمين احدهما ان الارادة التي يطلب معنى حسيّاً كلقاء زينة لهذه اللبقة مثلاً ارادة حسية اي متعلقة بخير في محسوس والارادة التي يطلب معنى عقلياً كلقاء الحبيب مطلقاً مثلاً ارادة عقلية اي متعلقة بشئ معقول فالارادة اما حسية او عقلية والثاني ان المعنى الذي يحصل على كثير غير محصور سواء كان متبر كقوله شخص كولد آدم ولم يكن كالانسان فهو معنى عقلي ولا يظهر في كونه عقلياً تقيداً بالشخص واسماً قيداً بقوله غير محصور لان المعنى الذي يطلق على كثيرين سواء يكون جزئياً كقوله ناكل واحد من هؤلاء الناس شارداً الى عدد كثير من الناس المتعينين الحكماء ان ظاهراً ان مشارقة حركة للجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة

فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطليع غيرها اقول يريد بيان ان النفس الفلكية التي تصدر عنها الحركة المستدس ذات ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما تحصل للجسم الاول بالذكرة في القاطنة اقام البدان على حرة وعلى كونه فاحركة مستدس وعلى امتناع عما هو انواع الحركات عليه لم تغير لسانه فلا لا فقول ان الحركة لا يمكن ان تقتضيها لذاتها غير ممكن فالذات بحسب طبيعة واورادة وغير ذلك لان مقتضى الشئ يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بشئ له قراراً في ذاته انما يقتضيها لذاتها بل شئ آخر يحصل بها فيكون مقتضى الشئ في ذاته هو مقتضى الشئ

فاذن الحركة ليست هي من الكمالات المطلوبة لذاتها وهي بمعنى تعريف الحركة انها كل صفة
 اولها بالقوة من حيث هو بالقوة لا بما تقتضى بل اذ كانا لان معنى كماليتها المنسوبة
 الى الاول هو تاديتي الكمالين فهو ايضا دال على كونها غير مطلوبة لذاتها بل تقتضي هذا القول
 قد ذكرنا ان الارادة اما حسيه لما عقديته والحركة ليس من الكمالات المطلوبة لذاتها بل هي
 لا بحسب العقل فاذن حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله وليلا لا يلزم
 الا الى وضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي تتفق عندنا بل معين كل
 فذلك لارادة عقلية اقول غاية الحركة اما اين معين او وضع معين او كيف او كم
 كذلك ولا ارادة انما يطلب شيئا يكون حصوله اولى لها من لا حصوله ولما كانت
 اصناف الحركات مستنعة على الجسم الاول بالارضية على اذ ذكرنا في نصه الثاني
 فليس الاولى لارادته الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يستخرج ان يكون
 حاصلا للطالب حال كونه ظاهرا فاذن الوضع المعين الذي يطلبه تلك الارادة ليس
 بمعين موجود بل معين مفروض تفرغه الارادة وليجبه اليه بالحركة والتغير لا ياتي في الكلية
 لان كل واحد من كل كلي له مع كليته اثنين يمتاز به عن سائر احواله ذلك الكلي فاذا لمع
 المفروض لا يجب ان يكون جزئيا بل هو ما جزئي واما كلي ما جزئي فاذا حصل
 الحركة الجزئية الشئ الذي عند ذلك حركة الجسم الاول التي هي علمه لوجوه الذات فيمتنع ان يفتقد من مطلوبة
 الارادة الجسم الاول هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزئي الواحد لا يغير كليته كما يجب
 في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الى مراد كل عقلية على ما مر ايضا في المقدمة فاذا ارادة
 التي هي مبدأ الحركة للوضعية عقلية قوله وتحت هذا سائر اقوال الظاهر من
 مذهب المشائين ان المباشر لتحريك الفاعل نفس جسمانية هي صوته المنطبعة في ارادته
 وان الجوهر المحرر عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل غير مباشر لتحريك والتغير
 قد استدلل بها ذكرنا على ان المباشر للحركة ذواراة عقلية وقد تقرر فيما مضى ان المقرب
 الجسمانية ليس من شأنها ان تعقل وان العقول التي من شأنها ان تعقل لها ما مثيلها ليس من شأنها
 ان يباشر التحريك فاذا وجب ان يكون للفعل نفس مفارقة كالنفوس الذائقة
 الانسانية من شأنها ان تعقل ويباشر التحريك ليكون ذاراة عقلية وليصدر
 عنها الحركة المستندة لكن لما كان القول بذلك مخالفا للجوهر من لم يصحح الشئ

واشار الى ذلك بقوله وتحت هذا سر الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسئلة
 في هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سر الكنه لم يفصل القول فيه
 الا في الموضع الرابع فالاول في هذا الموضع والثاني في آخر الفصل العاشر من النمط السادس
 حيث قال واما نفس السماء فهو صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلقة بها
 لينال ضربا من الاستكمال ان كان فيه سر الثالث في الفصل الرابع عشر من ذلك النمط حدث
 تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح اليك سر
 واضح خفي والرابع في الفصل التاسع من النمط العاشر فانه قل هناك ثمران كان ما يلوح ضرب
 من النظر مستورا الا على الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول للمفارقة فحق لها
 كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها لآية كما ان نفوسنا مع ابداننا
 ففي هذا الموضع صرح بحقيقة ذلك السر تفصيلا الراى الكلى لا ينبعث منه شئ
 مخصوص جزئى فانه لا يتخصص بجزئى من دون جزئى اخر لا بسبب فخصص لكل ان يفتقر
 به ليس هو وحدة **اقول** يريد ان يبين ان للنفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية
 هي ايضا ذات ارادة جزئية فالشارح الفاضل جعل مبدء الارادة الكلية نفسا مجردة
 ومبدء الارادة الجزئية نفسا اخرى منطبعة وذلك شئ لم يذهب اليه فاهب قبله فان
 الجسم الواحد امتنع ان يكون انفسين اعني اذا تين متباينتين حوالة لهما معا بل منذ
 الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة مجردة يفيض عنها صورة جمالية على مادة الفلك فيستقر
 بها وهي تدرك المحركات بذاتها وتذكر الجزئيات بحجم الفلك وتحرك الفلك بواسطة
 تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة وباعتبار اخر صورة كما في نفوسنا وابداننا
 بعينها على ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل من النمط العاشر فلنرجع الى المتن فقوله
 الراى الكلى لا ينبعث منه شئ فخصص جزئى حكم كلى وباقي كلامه هو البرهان عليه
 وقوله لا يسبب فخصص كماله يقترب به اشارة الى كيفية انبعاث الجزئيات عن الكلية
 فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي
 ان يبذل بالامع الشعوب بهذا الدرهم **فقال** والمريد من الحيوان تقوته الحيوانية للغذاء
 انما يبذل ويخجل له غذاء جزئى فينبعث منه ارادة حيوانية جزئية وهذا يطالب الغذاء
 بحركته وانما يتفعل له على الجهة الجزئية وان كان لم يحصل له فخصص اخر بدله لم يكن ههنا

مقامه فليس ذلك دليل على انه كان ذلك متمثلاً عنده **اقول** هذا النزاع الشك في محل المذكور
وهو ان يقال الحيوان ربما يبتدئ في تناول الغذاء مطلقاً لا يتناول غذاء بعينه وذلك كما لا يتناول الى
غذاء واحد فإرادته تلك الكلية لا لها لخصي مراد كلي ثم انه اذا حضر في غذاء جزئياً تناول ذلك دليل
على صدق الفعل الجزئي عن الإرادة الكلية فاننا في هذا الشك بان قال المبدأ الاول لهذا الفصل فتقول ان
الحيوان انما يتناول غذاء جزئياً يبتدئ كما احسن به لانه لا يتناول الكليات مجزئة ثم انه يلعبث من ذلك
التفصيل شوق جزئي الى ذلك الغذاء التي يذكره فمبهم على طلبه ويتحرك في الطلب فان وجد
غذاء اخر غير المتخصص قام مقام ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الى الغذاء كالاتي
الحيوان ولإرادته ولذلك لا يدل على انه كان الغذاء الكلي متمثلاً عنده **قوله** وكذلك في
قطع المسافة يتجمل له حدود جزئية ايها يقصد به ما كان ذلك التحصيل مقطوعاً وارجا كان
متجدداً لوجوب استمراره والحركة المستمرة على الاتصال وذلك لا يمنع التخصيص الجزئية
في التحصيل كما لا يمنع في الحركة **اقول** لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه وهو ان
يصدق في الحركة عن الإرادة الكلية على وجه الإرادة الجزئية ودين كيفية ذلك فذكر ان المسافة
تتصل على محالة على امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية يتجزئ للمسافة بها الاجزاء
الجزئية فقاطع تلك المسافة يتجمل تلك الحدود واحداً بعد واحد ويلعبث عن كل تفصيل
إرادة جزئية لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة التي انفصل بذلك الحد فبصد
تلك الإرادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يحلوا ما ان ينقطع التحصيل فيقطع
الإرادة والحركة فيقف التحرك او لا ينقطع بل يتصل التحيلات متجددة على التوالي حسب
اتصال المسافة ويتصل الارادات المنبثقة عنها فتستمر الحركة وكما ان استمرار الحركات
لا يمنع تخصصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التحيلات والارادات على سبيل
الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي كونها كلية **قوله** وبمثل هذا يتصور
الإرادة لشئ جزئي حتى يكون الإرادة الكلية تماماً بلها مراد كلي ولا يجب له تخصص في
اقول لما فرغ عن بيان كيفية كون الإرادة الكلية مع الارادات الجزئية مبادئ
الحركات الجزئية جعل الحكم كلياً في صدق ورسايراً لافعال الجزئية عن الإرادة
الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الإرادة الكلية بشئ جزئي كما ذكرنا
فان الإرادة الكلية من حيث هي كلية يقتضي مراداً كلياً ولا يوجب تخصصاً

جزئياً فالحالة التي تجر في ذلك الى انضياف امر جزئي اليه قوله ونحن ايضا فرجها
تصدينا قضاء كلياً من مقدّمات كلية فيما يجب ان تفعل ثم اتبعنا ما قضاها جزئياً
ينبعث منه شوق وارادة متعبدان ضرباً من التعبد الوهمي فتنبعث القوة المحركة
الى حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراحل اول اقوال هذا استشهاده بكيفية
صدور حركاتنا عن ارادتنا الكلية وتاكيد لما ذكره فانا نقصو مرادنا كلياً
مثلاً كقصو نأله ينبغي ان يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلنا ما
من مقدّمات كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميل
بذل الدرهم ثم اتبعنا ما قضاها جزئياً هو ان هذا الدرهم الذي في يدي ينبغي ان ابذله
فينبعث من هذا الفضلة الجزئي شوق وارادة متعبدان الى بذل هذا الدرهم فينبعث
للقوة المحركة على دفعه الى مستحق فصار هذا البذل بهذا الدرهم مرادى لاجل المراد
الاول الذي هو صدور بذل الدرهم اعني واعترض الفاضل الشارح فقال ادراك
الشيء الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين الدرك والنسبة لا يتحقق الا بعد حصول المثل
المنتسبين فادراك الشيء الجزئي يتوقف على حصوله المتوقف على تحصيل
فاعل اياه فلو توقف تحصيل فاعله اياه على ادراكه من حيث هو جزئي لزم
الدور والجواب ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف على حصوله في الخيال
لا على حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف على تحصيل
الفاعل اياه المتوقف على ادراكه فانه كما يكون حصول الجزئي في الخارج
مبدأ حصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضاً مبدأ حصوله
في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضاً فاعلم قطعاً ان امتي حاولنا فعل حركة
فانا لا نحاول الايجاد للحركة من حيث هي حركة في الموضع
الفلا في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية ولا تحاول
الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف
نقصدها وهذا الاستقراء يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي
هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب محصور
الحل والوقت والجواب ان تعيين المتحرك والمسافة والزمان يقتضي

شخصية الحركة كما اعترف به وبالحجة فقولنا نحاول حركة جسم
 معين من حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل على
 تناقض وايضا فقلنا انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت معينين
 يناقض قوله الحركة يتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد المعارضة
 بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها من علل حادثة
 جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فنسلسل ثم التسلسل
 ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة لللاحق كان ايضا
 محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعلوم لا يكون علة للموجود
 والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث حركة جزئية فتلك
 الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتى يتصل الارادات في النفس
 والحركات في الجسم ولا يتسلسل دفعة لان الارادة ككائن الجسم في حشد
 ما من المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع
 ان يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريد لان ارادة الاجزاء
 لا تتعلق بالموجود بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد حال
 كونه في الحد الذي قبله فاذا تأخر كونه في الحد الذي يريد من وجوب الارادة
 لا يصح رجوع الى الجسم الذي هو القابل لا الى الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الى
 الحد الذي يريد لا تنفي تلك الارادة وتجدد غيرها فيصير كل وصول الوجد
 سببا لوجود ارادة يتجدد مع ذلك الوصول ووجب كل ارادة سببا لوصول
 متأخر عنها فتنقسم الحركات والارادات استمرارية غير قابلة على سبيل تصادم
 وتجدد والسابق لا يكون بانفراد علة لللاحق بل هو شرط دائم العلة بانضمامه
 اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال واذا جاز ان يكون السابق علة لللاحق
 فلم لم يجز ان يكون الحركة السابقة علة لللاحقة وبذلك تحصل الاستغناء عن
 اثبات هذه النفس والجواب ان الشيء لم يستدل بهذا على وجوب النفس بل
 استدل باستدانة الحركة على وجود الارادة وبها على وجوب النفس ولذلك
 قال في الحركة المستقيمة الطبيعية يكون كل حركة سابقة

سبباً به يتم كون الطبيعة عامة لوجود حركة اللاحقة من غير ان اثبت هذا
 نفساً ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم لا يجوز ان يكون سبب
 التخصيص هما القابل وبيانه ان الفلك يقتضى بارادته الكلية حركة كلية
 الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم يقبل الاحركة الخاصة وامتنع الرجوع
 والسكون عليه تخلصت الحركة بسببه واستمرت اليه يصح سكونهم
 من العقل الفعال مع ان نسبته الى الكل هو سوءاء شيء خاص للتخصيص وابل
 والجواب ما مر وهو ان العلة انقاراة بالقرادها يمتنع ان يقتضى الحركة
 واما العقل الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل
 ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يستقيم
 على اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من القراد هو النسبة بالعقل
 والنفس الحركة لا تدرك العقل وان اثلثوا فاطقة مدركة هي
 لا يحرك والجواب على مذهب المشائين ان النفس الجسمانية تدرك العقل
 احد كما غير مجرد بل مشوباً بالواحد المادية على نحو التثنية والتحصيل
 وعلى مذهب الشيخ ان النفس الناطقة الفكرية تدرك العقل بذاتها
 وتحرك الفلك بقوة منطبعة فجميع كنفوا سناً وباقي اعتراضاته يحل
 بما مر **وعلى تنبيه ما الشئ الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته**
 الارادية فهو عدايته بعد ما غن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك
 متحرك المرادى الا لطلب شئ ان يكون للطالب اولى واحسن من ان لا يكون
 اما بالحقيقة واما بالنظر واما بالتخييل العبدى فان فيه ضرباً خفياً يطلب
 اللذة والسأهى والناشئ عما يفعل وهو يتخيّل لذة ما او بتبديل حاله
 او ازالة وصب ما فان النا ثم يتخيّل واعضائه ايضا قد تشبه تحريكه
 عن تخيله لاسيما في حالة يكون بين النوم واليقظة او في الشئ اقرب الى النفس
 في الشئ الذي يصير كالتصديق منى مناهة شيئاً خفياً جداً او جيباً جذاً فربما انزعج
 للهرب او للطلب واعلم ان التخيّل شئ والشعور بالتخيّل انه هو
 يتخيّل شئاً واحفظ ذلك الشعور في الذكر شئ وليس يحسب

ان يتحرك وجود التخييل لاجل فقد احد الاخرين اقول لقد ذكرنا الحركة الفكرية
 لا لادلائها بل لراى حصول وضع كل واحد ان حصول الوضع اكل ليس ايضا لذاته مراد
 بل انما كذا ولشئ آخر وكان من الراجح ان يبين الشئ الذى هو لذاته غايته هذه
 الحركة لكن هذا النمط لما كان مقصودا على اثبات النفوس واما عليها وكان
 النمط السادس مشتملا على ذكر الغايات كان ايراد ذلك فيه اولى فهو عذبا ف
 هناك واما في ذكر الوضع الكلى فهذا ايضا بالعرض ذلك لانه
 احتاج الى ذلك فى الاستدلال على وجود النفس المتعاقلة ثم ذكر ان الواجب
 عليك فى هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادى لا يتحرك الا لطلب شئ
 يدعى وجوده اولى من عدمه وهو عرض له مشعر به على الاجمال المميز بين الحركة الصادرة
 عن النفس والصادرة عن الطبيعة ويميز ايضا بين الافعال النفسانية والافعال
 العقلية على ما يحى بيانه فى النمط السادس ثم ذكر ان الشعور بالوئية
 المطلوب قد تقهر على وجوده فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظاهريا
 وقد يكون تخيليا وذكر حر كات ارادية خفية الغايات كحركة
 العايت والساهى والناهى فان منكرى وجوب اسناد هذه الحركة
 الى غاية مشعور بها يتمسكون بامثالها وبين غايات كمال وحرف
 منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهى ان الثابت والساهى والناهى لم يصلوا
 افعا لهم لغايات تخيلوا لوجب ان يتذكروها بان يتخيل الغاية والشعور به
 وحفظ الشعور ثلثة امور يتوقف التذكر على جميعها فوجود التذكر
 يدل على وجودها جميعها وعدمه لا يدل على عدم واحد منها
 بعينه بل على
 منها لا بعينه او على
 فاذن الاسباب
 التذكر
 غير صحيح
 بآثار الكتاب
 ظاهرة وهذا قد صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك على ما اوضحناه والله اعلم بالصواب

الخط الرابح في الوجود وعلة الوجود هنا هو الوجود المطلق الذي يتجلى على
 الوجود الذي لا علة له وعلى الوجود المعقول بالتشكيك والمحمول على اشياء
 مختلفة بالتشكيك لا يكون نفس ماهياتها ولا جزء من ماهياتها بل لما يكون
 عارضاً لها فان هو معلول مستند الى علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلة
 تشبيهه انه قد يغلب على او هام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يباله
 المحسوس مجرد ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالمحسوس
 او تشبيه ما هو فيه كحوال الجسم فلاحظه من الوجود وانت تاتي ان تتأمل
 نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء لانك ومن يستحي ان يحاطب
 يعلم ان هذه المحسوسات قد يقع عليها اسم واحد لا على الاكثر اذ الصنف
 بل بحسب معنى واحد مثل اسم الانسان فانك تشكك في ان وقوعه على زيد وعمر
 بمعنى واحد موجود فلذلك المعنى الموجود لا يتناول ان يكون بحيث تناله
 المحسوس او لا يكون فان كان بعيداً من ان تناله المحسوس فقد اخرجت النفس من المحسوسات
 ما ليس بمحسوس وهذا محجب وان كان محسوساً فله وضع واين ومقدار معين
 وكيف لا يتأتى ان محسوس بل ولا يتجلى الامكان فان كل محسوس وكل متخيل فانه قد
 الاحوال شئ من هذه الاحوال وانما كان كذلك فلم يكن ملائماً لما ليس بتلك
 الحال فلم يكن مقبلاً على كثيرين مختلفين في تلك الحال فان الانسان من حيث
 هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف فيها الكثرة
 غير محسوس بل معقول صرف وكذا الحال في كل شيء اقول يريد
 بالتشبيه حل فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس وما في حكمه وهم
 المشبهه ومن يجري مجرى زعمهم من يدعون لقوته الوهمية الحاكمة على الوجود من شأنه
 ان يكون محسوساً حكمها على المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس
 قضيته وان ما لا يباله المحسوس مجرد ففرض وجوده محال كعكس نقيض لها
 والمحسوس بها هو الذات وانما قال مجرد لانهم لا يحسبون وجود شئ يناله
 المحسوس بافعال لا بذاته قوله وان ما لا يتخصص بمكان او وضع بذاته كالمحسوس

اوليست ما هو فيه كاحوال الجسم فلا يلاحظه من الوجود ايضا كما سبق وذلك
لان المحسوس هو ماله مكان او وضع بذاته وهو ما لجسم او جسماني وهم ينكرون وجود
مالا يكون جسما او جسمانيا والشبهة على نفاذ قولهم بوجود الطبائع المعقولة
من المحسوسات لان حيث هي عامة او خاصة بل من حيث هي مجردة عن التثنية
من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو انسان الذي
هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل انسان محسوس وهو الانسان المحصول
على الاشياء فان من حيث هو هكذا موجود في الخارج ولا فلا يكون هذه الاشياء
اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع لولحق كاي
ما و وضع ما متعين و تم عمتنع ان يكون مقولا على الانسان لا يكون في ذلك
الاين وعلى ذلك الوضع فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه فهو ان لم يكن
محسوسا فهذا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان من حيث
هو احد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو الانسان من حيث هو طبيعة
واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقتر
بالوحدة والاول مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه وكذلك فسر الشبهة قوله من حيث
هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقة الاصلية التي لا يختلف فيها وبقى
الفاظ الكتاب ظاهرة واعترض بعض المعترضين على هذا البيان بان الانسان المشترك
موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب اثبات موجود في الخارج غير محسوس
وينحل الاعتراض بالفرق بين طبيعة الانسان التي يعرض له الاشتراك وعدمه
وبين الانسان المتأخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني
يوجد في العقل فقط على ما صرت الاشارة اليها وهم وتلبيه ولعل قائل منهم يقول
ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث له اعضاء من يد وعين وساجب غير
ذلك ومن حيث هو كذلك فهو محسوس فشيبهه ويقول ان الحال في كل عضو كل
مما ذكرته او تركبة كالحال في الانسان نفسه هذا الوهم ان يقول انكم قد اشتدتم
في الانسان المعقول تجريده من الوضع والكم والانسان لا يعقل الا وله اعضاء وذات
اقدار متناهية الاوضاع على ما يتخيل عنده ويجيب ان الشبهة لم تبطل بل يصح الحال

في معقولية الانسان لان الاشغال بالمثال انما يكون خروجا عن المقصود بل بلبه
 على ان الحال في كل واحد من الاعضاء والاجزاء في كونه ذات طبيعة محتوية
 غير محسوسة كالحال في الانسان نفسه تذبذبه انه لو كان كل موجود
 بحيث يدخل في الوهم والحس لكان الحس والوهم يدخلان في الحس والوهم ولكان
 العقل الذي هو الحكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد هذه الاصول فليس شيء
 من العشق والتجمل والرجل والغضب والشجاعة والحيث ما يدخل في الحس والوهم
 وهي من علائق الامور المحسوسة فما ظنك بموجبات ان كانت خارجة الذوات
 عن درجة المحسوسات وعلائقها **اقول** لما نبه على ان في كل محسوس شيئا
 ليس محسوس ولا موهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس نفسه ليس
 بمحسوس وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي يميز بين الحس والمحسوس هو الوهم
 والموهوم ليس بموهوم فضلا عما ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان المحسوسات
 علائق غير محسوسة ولا موهومة وهي طبائع الامور المدركة بالوهم كالعشق
 والتجمل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم يكن مدركة بالحس
 الظاهر واما طبائعها فليست مدركة باحدهما اصلا وانما كان حال الحواس
 والمحسوسات وعلائقها هذه فاذا ثبت وجود اشياء خارجة عن هذه الاثر
 بالذات فهي ولي بان لا يكون محسوسة ولا موهومة **تدبر**
 كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية التي هو بها حق فهو متفق واحد غير
 مشار اليه فكيف ما به يقال كل حق وجوه **اقول** الحق ههنا اسم فاعل في
 صيغة المصدر كما عدل ولما راد به ذو الحقيقة وهو معنى المصدر يدل بالاشتراك
 على معان منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدائم ومنها حال القول
 او العقدة الذي يدل على حال الشيء الخارجي اذا كان مطابقا للواقع فهو صادق باعتبار
 الى الامس وحق باعتبار نسبة الامر اليه والمراد ههنا هو المعنى الاول واعلم ان مقصود
 من اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدأ الوجود غير محسوس
 فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقة الذات التي هو بها
 حق اي حقيقته المجردة من العوارض الغريبة للشخصة التي هو بها غير قابل

للاشارة المحسنة صرح بالمقصود وهو ان المبدأ الاول الذي يعطى كل
 وهي حقيقة تحققة وثبوتها كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح
 بالمقصود مما مضى ولذلك مماه تذبذباً والفاضل الشارح ظن انه الحق
 للمبدأ الاول سبأش الحقائق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البديان
 اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكماً كلياً على كل حقيقة بسأهي حقيقة
 فتوجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن حكمه من عمل كل
 حقيقة تنبؤية الشئ قد يكون معلوماً باعتبار الماهية وحقيقته وقد يكون
 معلوماً في وجوده واليك ان يعتبر ذلك في المثلث مثلاً فان حقيقته متعلقة
 بالسطح والخط الذي هو ضلعه وهو مائة من حيث هي مثلث وله حقيقة ثلاثية
 كأنها علتها المادية والصورية وما من حيث وجوده فقد يتعلق بجله انحراف
 ايضاً غيب هذه ليست هي علة تقوم مثلثية ويكون جزءاً من حدثها وتلك
 هي الفاعلية او العلة الغائية التي هي علة فاعلية لعلته العلة الفاعلية استعمل
 يريد ان يشير الى العلة وهي اما علل الماهية الشئ او علل لوجوده والاولى ينقسم
 الى ما يكون الشئ به بالقوة وهو المادة والى ما يكون الشئ به بالفعل وهو
 الصورة والثانية ينقسم الى ما يكون علة بمقارنته الذات او بمباينتها والاولى
 هو الموضوع والثاني ينقسم الى ما يكون عليه هو لا يجاد نفسه او كونه علة
 للايجاد بان يكون الايجاد له والاول هو الفاعل والثاني هو الغاية والمادة و
 الموضوع منها ليست من العلة الموجبة بخلاف الباقية والجنس والنفس
 وان كانا مقومين للزوج لكنهما ليسا من العلة لان كل واحد منهما من النوع
 مقول على الباقيين بانه هو والعلة والمعلولات لا يكون كذلك وانما تبين
 ذلك فقول الشيخ الشئ قد يكون معلوماً الى قوله كأنهما علتاه المادية
 والصورية اشار الى العلة الماهية وانما قال كأنهما علتاه ولحقيل هما
 علتاه لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كهم والمادة والصورة تكونان
 الاجسام المركبة وايضاً السطح ليس محل الخط على الوجه الذي يكون للمادة
 للصورة والخط ليس بصورة له لان لهاية المادة لا يكون صورة في نفسه

وفصل المثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا هو عليهما بل هما جزآن له
 في الوجود ولذلك شبيههما بالمادة والصوتة لا بالجنس والفصل وقوله
 واما من حيث وجوده فقد يتعلق لعله اخرى الخ اشارته الى علل الوجود لما
 اقتصر على الفاعل والغاية لمحصل مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع
 او لم يفتقر في قوله فقد يتعلق لعله اخرى واشكر بعد قوله وتلك هي الغاية بقوله
 او الغاية الى ان الغاية لا يقيد وجود المعلول بالذات بل يقيد فاعلية الفاعل
 فهي علة فاعلية بالنسبة الى ذلك الوصف للفاعل وعلة غائية بالنسبة الى المعلول
 فلهذا علم انك يفهم معنى المثلث ويشك انه هل هو موصوف بالوجود

في الاعيان ام ليس بعد ما اقتضت عندك انه من خط وسطه ولحققت لك انه
 موجود في الاعيان **فتقول** يريد الفرق بين ذات الشيء ووجوبه
 في الاعيان كما اشار الى ذلك في المنطق لكن الغرض هنا هو الفرق بين علل
 يفتقر اليها الشيء في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر
 اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصوتة ولذلك

ذكر الخط والسطح الشبهتين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل يفتقر
 اليها الشيء في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات مهية كالجنس والفصل
 وبين نيات العلل اعني العلل الاربع المذكورة **فتقول** اشارت الى العلة
 الموجودة للشيء الذي له علل مقومة للمهية علة لبعض تلك العلل كالصوتة

اي كجميعها في الوجود وهي علة لجميع منهما **فتقول** لما ذكر العلل
 وفرق بين علل المهية وعلل الوجود وكان هذا النمط مشتقة على البحث من علل الوجود
 لما راد ان يشير الى كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بالفاعل وكيفية
 تعلق احدهما بالآخرى واعلم ان المعنويات تنقسم الى ما لا مادة له ولا صوتة والى ماله
 مادة وصوتة والقسم الاول ينقسم الى ما يوجد في الموضوع والى ما لا يوجد فيه الاول
 يحتاج في وجوده الى علة ليس حده والى موضوع يقبله والثاني يحتاج
 الى علة موحدة فقط والشيء لم يتعرض لذلك في هذا القسم اذ لم يكن له علل المهية
 والقسم الثاني هو المعلول المركب من المادة والصوتة والشيء خص بالبحث

به بقوله العلة الموحدة للشيء الذي له علل مقومة للمهية والعلة الموحدة
 في هذا القسم يكون علة اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول
 النجار الذي هو علة لصورة السريدون مادته وآلية اشار بقوله علة لبعض
 تلك العلل كصورة ومثال الثاني النجار الممارق الذي هو علة لصورة
 الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لمجبعها وعلى التقديرين انما يصير المادة
 مادة بالفعل بسبب العلة الموحدة فيكون هي علة للجسم بين المادة و
 الصورة اعني التركيب فيكون لذلك علة للمركب والى ذلك اشار بقوله وهي
 علة للجسم بينهما قول له والعلة الغائية التي لاجلها الشيء علة بمهيتها ومعناها
 لعلية العلة الفاعلية ومعلوم لها في وجودها فان العلة الفاعلية علتها وجودها
 ان كانت من الغايات التي يحدث بالفعل وليست علة لعليتها ولا لفعالها
 اقتضى مهية لغاية ومعناها اعني كونها شيئا ما غير وجودها والمعلولات
 ينقسم الى مبدع والى محدث على ما سياتى بيانه والغاية في القسم الاول هي
 مقارنة لوجود المعلول بما هيته وجودها معا وفي القسم الثاني يوجد
 متأخرة لوجودها عنه وان كانت متقدمة بمهيتها عليه والعلة
 لا يمكن ان يكون متأخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم
 لا يكون علة بل ربما كان معلولا للمعلول بوجه والعلة انما يكون هي مهيتها
 المتقدمة وعليتها يكون ان يجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي علة لفاعلية الفاعل
 والفاعل يكون علة لصيرورة تلك المهية موجودة فمهمة الغاية يكون علة
 لعلها وجودها لا مطلقا بل على بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ
 ظاهر وانما قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل لم يصير البيا
 ضا صا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون لافعال الطبيعة
 عللا غائية والقوى الطبيعية لا شعور لها فلا يمكن ان يقال تلك الغايات
 موجودة في اذهانها ولا ان يبق انها موجودة في الخارج لان وجودها متوقف
 على وجود المعلولات فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجودة لا يكون
 علة للموجود خلاص عنه الا بان يبق ليس لافعال الطبيعية غايات فالحجاب

ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا كانت ما مثلا لا يحرك الجسم الى حصول ذلك
 الشيء فمكون ذلك الشيء مقتضاها امر ثابت دل على وجوده ذلك الشيء عليها
 بالقوة وشعور ما لها به قبل وجودها بالفعل فهو العلة الخاتمة لفعلها **اشارته**
 ان كانت علة اولى فهي علة لكل وجود ولعله حقيقة كل موجود في الوجود اقول
 العلة الاولى لا يمكن ان يكون صيغة لوجوب تقدم الفاعل بالاطلاق عليها
 ولا مادة لوجوب تقدم الفاعل عليها اما بالاطلاق واما في صيرورتها مادة بالفعل
 ولا غاية لوجوب تقدم سائر العلل عليها بالوجود فاذن ان كان في الوجود
 علة اولى فهي علة فاعلية لكل وجود معلول ولكل صيغة او مادة هما علتان
 لتحقيق او معلول كان في الوجود **تدبيره** كل موجود اذا التفت اليه
 من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب لوجوبه في نفسه
 او لا يجب فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم وان لم يجب
 لم يجب ان يتوقف انه مستمع بذاته بعد ما فرض موجودا بل ان قرن باعتبار ذاته
 شرط مثل شرط عدم علته صار مستقفا او مثل شرط وجود علته صار واجباً وان لم
 يقترب بها شرط الى حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو لا يمكن
 فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع فكل موجود اما واجب لوجوده
 بذاته واما ممكن الوجود بحيث في اقله يرتفع الموجد الى الواجب لذاته والممكن
 لذاته والفاظه ظ قوله فهو الحق بذاته اي الثابت الدائم بذاته والقيوم
 هو القاطع بذاته غير متعلق الوجود بغيره على الاطلاق وهي اسم من اسماء الله تعالى
اشارته ما حقه في نفسه الا مكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه ليس
 بوجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث هو ممكن فان صار احدهما اولى فله خصوص
 شيء او غيبة فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره اقول يريد بيان ان الممكن
 لا يوجد الا لعلة فاعلة وتقريره ان الممكن اما ان يحتاج ذاته في ان يكون موجودة
 الى غيرها او لا يحتاجه والثاني باطل لا شبهة ترجح احد الشككيين متساويين من
 غير مرجح فاذن الاول حق والشبهة اشار بقوله فليس يصير موجودا من ذاته
 الى فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته اولى من عدمه من حيث

هو ممكن الى استحالة الترجيح من غير مرجح وتبقى له فان صار احد هما اولى فله خصوصية
او غيبته الى ان الحق هو القسم الاول تنبيهه اما ان يتسلسل ذلك الى غير النهاية
فيكون كل واحد من احاد السلسلة ممكنا في ذاته وانجمله متعلقة بها فيكون
غير واجبة ايضا ويحجبها ولا تزد هذا بيانا اقصي لمريد اثبات واجب لوجود
لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن الى الغير ان ذلك الغير اولى واجب
او ممكن والكلام في ذلك الممكن كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الى واجب او يبدور
الاحتياج او يتسلسل الى غير النهاية والشئ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب
ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ويسبب آخر يذكرك في ما بعد بل ذكر الثالث والمراد
ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل ان سلسلة الممكنات على تقدير
وجودها محتاجة الى شئ خارج منها يجب هي به قال الفاضل الشارح بممكن
ان يقرر البرهان عليه من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشئ يقرر على الوجه الاول
في ذلك الفصل وعلى الثاني في الفصل الذي يليه والتقرير على الوجه الاول والممكنات
لو تسلسلت لم يكن لها بدا من شئ يحتاج اليه جملة ان الاحاد الممكنة وكل
واحد منها وكل موجود مغائر لها ولا حادها واجب ان يكون خارجا عنها
وان لا يكون ممكنا اذ لو كان ممكنا لكان منها فان هو واجب قال ايضا هذا الفصل
موقوف على بيان ان السبب لا يجب ان يكون متقدما بالزمان على المسبب اذ
لوجاه ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الى آخر قبله لا الى اول وذلك عندهم
جائزا ما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع المسبب فمحل حصول التسلسل
كانت الاسباب والمسببات معا وكان البيان مستقيما لكن الشئ تساهل فيه هذا
اذ كان في عزمه ان يذكر في اول النمط الخامس واقول على هذا الكلام مواخذة بلفظه
وهي ان استثناء الشئ الى ما قبله بالن مان محله لانه استثناء الى معدوم فالواجب
ان يثق ان هذا البيان موقوف على بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة
بالزمان لان كل واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون
في احد هما معلولا لما تقدم عليه وفي الثاني علة لما تأخر عنه لكان استناد كل
ممكن الى آخر قبله لا الى اول ومواد هذا الفاضل هو هذا المعنى اما اعتراض المشهور

وهو ان اطلاق الجملة على ما لا يتناهي لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الاحداث
 المعنى بما مثاله شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها يقتضي
 علة خارجة عن آحادها اقول يريدان سلسلة الممكنات على تقدير وجودها
 محتاجة الى شئ خارج عنها على وجه الايسر فجعل الدعوى اعلم ما خذا بان حكم
 على كل جملة سواء كانت متناهية او غير متناهية بشرط ان يكون كل واحد
 منها معلولاً بالاحتياج الى شئ خارج عنها فتقول **وهذا** وذلك لانها اما ان لا يقتضي
 علة اصلاً فيكون واجبة غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وما يجب باحادها **وهذا** هذا
 تقرير البرهان بالنسبة الى قسمين احدهما ما ذكره واوضحه فساداً والقسم الاخر
 وهو ان يقتضي علة تنقسم الى ثلاثة اقسام لان جملة الجملة اما ان يكون كل
 الاحاد او بعضها او شيئاً خارجاً عنها فتقول **واما** ان يقتضي علة هي الاحاد باسرها
 فيكون معلولة لذاتها فان تلك العلة والجملة والكل شئ واحد واما الكل
 بمعنى كل واحد فليس يجب به الجملة بيان فساد القسم الاول ووجهه ان كل
 الاحاد اما ان يراى به الجملة او المراد به كل واحد والاول بطلان نفس الشئ لان يكون
 علة لها والثاني بطلان جملة الشئ يجب ان يكون مقتضية له ووجهه بكل واحد
 ليس بمقتضى للجملة **واعلم** ان حصول الجملة من اجزائها يكون على ثلاثة انواع
 احدها ان لا يحصل جناس عند اجتماع الاجزاء شئ غير الاجتماع كالعشرة المحصورة
 من آحادها والثاني ان يحصل مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقة بالاجتماع
 كشكل البيت المحاصل مع اجتماع الجدران والسقف والثالث ان هناك
 بعد الاجتماع شئ اخر هو مبدأ فعل واسبقه انما لم يجر المحاصل بعد تركيب
 الاسطوانات والحاصل في الاول هو شئ مع شئ فقط وفي الثاني هو صورة شئ مع شئ
 وفي الثالث هو شئ من شئ مع شئ ولما كانت الجملة المفروضة هنا من النوع الاول
 حكم الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شئ واحد فتقول **واما** ان يقتضي علة
 هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض ان كان كل واحد
 منها معاً الا لان علة اولى بذلك **وهو** بيان فساد القسم الثاني وهو ان يكون كل واحد
 من الجملة لما كان معلولاً فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولى لان كل بعض يفرض

حالة فالبعض الذي هو معلول ذلك البعض ولي منه بالعلية قولي له ولما ان يقتضي علته
خارجية عن الاتحاد كلها وهو الباقي اقل الثلاثة اقول متعاضظ وفساد الاقسام المذكورة
دل على صحة هذا القسم اشارات كل علة جملة هي غير شئ من اتحادها فهي علة
اولا للاتحاد الجملة والافليس الاتحاد غير محتاجة اليها فالجملة انما قامت
بالحادها المتحد اليها بل ربما كان شئ ما علة لبعض الاتحاد دون بعض فلم يكن
علة للكل بل على الاطلاق اقول لما ثبت ان كل جملة من معلولات يفرض هي محتاجة الى علة
خارجية اراد ان يبين ان علة الخارجية ان كانت علة لتلك الجملة على الاطلاق كانت
اولا علة لواحد واحد من الاتحاد وتبينها بالتحلف بفرض سكل واحد من الاتحاد غير
محتاج اليها ولزم من ذلك كون الكل غير متناجز اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع
بخلاف الاول الا انه يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها على الاطلاق قال الفاضل الشافعي
لما كان متناع كون بعض الاتحاد علة للجملة انما يتبين بان يقال بعض الاتحاد ليس
بعلة للجميع الاتحاد لانه ليس بعلة لنفسه ولا لعلله وكل طائفة بجملة الجميع الاتحاد
ليس بعلة للجملة نادر هذا الفصل ببيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان مراد ذلك
لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير شئ من اتحادها واكشبه ان مراده بان
الممكنات لما انقرت جملة الى علة خارجية فتلك العلة يجب ان يكون علة ايضا للاتحاد
افراطا قد مناه اشارات كل جملة متريفة من علل ومعلولات على الولا وفيها
علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي معلولة اقول قد بين مما مر ان كل جملة
متشعبة على علل ومعلولات متتالية متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية
ان لم يشتمل على علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجية عنها فذكر ههنا انها
ان اشتملت على علة كانت تلك العلة طرف لا جملة فكانت واجبة غير ممكنة
اشارات كل سلسلة متتالية من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فقد ظهر انها انما لم يكن فيها الامعلول احتاجت الى علة خارجية
عنها لكنها اتصل بها لا جملة طرف فظهر ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف
ونهاية فكل سلسلة ينتهي الى واجب الرجوع بذاته اقول سلمنا فرغ من بيان المقدمات
انها لا نتاج للطرف ذكر ان كل سلسلة متتالية من علل ومعلولات كانت متناهية

او غير متناهية فلا يخلو ما ان لا يكون مشتتة على عدة غير معلولة او يكون مشتتة
عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى عدة خارجة عنها هي ظرف لها لا محالة ولا يمكن
ان يكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان السلسلة المفروضة لا يكون سلسلة
تامة بل قطعة من سلسلة تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتغالها
على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر فاذا كان كل سلسلة
ينتهي الى واجب الوجود بلذاته وهو المظهر وهذا قد تم للبدهان الذي اراد الشرح تفرقة
واعلم ان الدوران كان ظاهرا نفسا حلك على تقدير وجوده يلزم منه
المتطو ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كانت
البيان المذكور متناهية ولا له لم يفر بالشيء له قسما اشتراك وفي بعض النسخ تنبيه على كل
اشياء مختلفة باعيانها ويتفق في امر مقوم لها فاما ان يكون ما يتفق فيه لا يلزم من
لوازم ما يختلف به فيكون للتحالفات لازم واحد وهذا غير منكر وما ان يكون
ما يختلف به لا يلزم ما يتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا
منكر واما ان يكون ما يتفق فيه عارض عرض لما يختلف به وهذا غير منكر واما ان يكون
ما يختلف به عارض عرض لما يتفق فيه وهذا ايضا غير منكر **اقول** هذا قسم يحتاج اليه
في بيان توحيد واجب الوجود وتقررها ان الاشياء قد تختلف بالاعيان كما في
الشخص وذلك الشخص وقد لا يختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار كالعاقل والعقول
او غير ذلك والاختلاف بالاعيان قد يتفق في امر مقوم كزيد وعمر في الانسانية
وقد يتفق في امر عارض كهذا الجوهر وذلك العرض في الوجود فالاختلاف بالاعيان
المتفقة في امر مقوم تشتمل الاحالة على امرين قد اجتمعا فيه احدهما لا يختلف
به والثاني ما يتفق فيه واجتماعها لا يخاف ما ان يكون مع امتناع انفكاك من احد
الحاجبين او لا يكون والاو هو اللزوم والثاني هو العرض واللزوم لا يخاف
ان يكون من جانب ما به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو
كالحيوان اللازم للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون
من جانب ما به الاختلاف وهو لا امتناع كون الحيوان ناطقا وانجحر
مع هذا ان كان ما به الاختلاف اشياء كثيرة كما فرض في الكتاب

اما ان كان شديداً واحداً وكان لازماً للجزء للمقوم الذي به يكون الاتفاق لوجاز
 التكثر كان المركب منها شخصاً واحداً لا غير فيكون نفي عنه منحصراً في شخصه
 ذلك وهذا المريد كفي الكتاب لانه خارج عن القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما
 العروض فلا هم ايضاً اما ان يكون ما فيه الاتفاق عارضاً لما به الاختلاف وجب ايضاً
 ليس بممكن وهو كالموجود العارض لهذا الجوهري وذلك العرض عند اطلاق هذا
 الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم لهما من حيث هما موجودان
 وعارض للاثبات المختلفين بالكلية او بالعكس ووجوده ايضاً ليس بممكن
 وهو كالانسانية المعروضة لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك
 الانسان عليهما فان الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلافه من الشخصية
 وما في الكتاب غنى عن التطبيق اشعاراً قد يجوز ان يكون مهية الشيء سبباً للصفة
 من صفات وان يكون صفة له سبباً لصفة اخرى مثل الفصل الخاصة ولكن
 لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ما هيته التي ليست
 هي لوجوده او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود
 قبل الوجود اقول هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد ومثال كون مهية الشيء سبباً
 لصفة من صفاته تكون الاثينية سبباً لزوجيته لاثنتين ومثال كون صفة ما هي
 الفصل سبباً لصفة ككون الناطقة سبباً للمتعبية ومثال كون صفة ما هي
 الخاصة سبباً لصفة خاصة اخرى كون التعجبية سبباً للضاحكية ومثال كون صفة
 ما هي العرض سبباً لصفة اخرى مثلها كون اتصاف الجسم باللون سبباً لكونه
 مرئياً والفرق بين الوجود وبين سائر الصفات ههنا ان سائر الصفات انما يوجد
 بسبب المهية والمهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور سائر الصفات
 من المهية وصدور بعضها من بعض ولم يخرج صدور الوجود من شيء منها
 وانما فصل الشارح قد اضطر في هذا الموضع اضطراراً طبعياً بسببه ان عقول
 العقلاء وافهام الحكماء باسرها مضطربة وذلك انه استدلل على ان الوجود
 لا يتصور على الموجودات بالاشتراك اللفظي بل بالكثر استقاده من مصادره
 ذلك بان الوجود شيء واحد في الجميع على السواء حتى صار بان جوب الواجب مساو لوجود

الممكنات تعالى عن ذلك ثم انه لما رأى وجود الممكنات امراً عارضاً لمهيتها اقول كان
 قد حكم بان وجود الواجب مساو لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب ايضاً
 عارض لمهيتها عز وجوده تعالى عن ذلك علواً كبيراً وظهر ان لا يحيل وجوده تعالى
 عارضاً لمهيتها لانه اما كون ذلك الوجود مساوياً للوجودات المعلولة واما وقوع
 الوجود على وجود الواجب ووجود غيره بالاشتراك اللفظي ومنشاء هذا الغلط
 هو الجهل بمعنى الوقوع بالتشكيك فان الوقوع بالتشكيك على اشياء مختلفة
 انما يقع عليها لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين على مفهوماته بل بمعنى واحد للجنس
 ولكن لا على السواء وقوع الانسان على اشياء بل على الاختلاف ما بالتقدير والتأخير
 وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع الواحد
 على ما لا ينقسم اصلاً وعلى ما ينقسم بوجه آخر من الذي هو به واحد واما بالشدّة
 والضعف وقوع الابيض على الثلج والناجس والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات
 فانه يقع على العلة ومعلوم بالتقدير والتأخير وعلى الجوهر والعرض بالاولوية
 وعدمها على الفكر وغير الفكار كالسواد والحركة بالشدّة والضعف بل على انواع
 وانمكن بالوجوب الشدّة والمضي الواحد المقول على اشياء مختلفة لا على السواء
 بمقتضى ان يكون مهيتها وجزء مهيتها لتلك الاشياء لان المهية لا تختلف لاجزائها
 بل انما يكون عارضاً خارجاً لازماً او مفارقاً متشاكلاً للبيضاء المقول على
 بياض الثلج وبياض العاج لا على السواء فهو ليس بمهية ولا جزء مهية لها بل هو
 امر لازم اياهما في خارج وذلك هو ان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان
 انفراداً من الالوان لانها بالبقوة ولا اسمى لها بالتفصيل يقع على كل جملة
 منها اسم واحد بمعنى واحد كالبياض والحمر والسواد بالتشكيك ويكون ذلك
 المعنى لازماً لتلك الجملة غير مقوم فكذلك الوجود في وقوعه على وجود الواجب وعلى
 وجود الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسماء لها بالتفصيل لا اقول على مهيات
 الممكنات بل على وجودات تلك المهيات اعني انه ايها يقع عليهما وقوع لازم مشترك
 غير مقوم واذ تقر هذا فقد انحل مشكلات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود
 يقع على ما تحته بمعنى واحد كما ذهب اليه الحكماء ولا يلزم من ذلك تساوي طرفاته

التي هي بحيث لا يجب وجود المحركات في الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد يشترك
في كذا من راعيا ان اورد ههنا تشبيهة مفهولة واشير الى وجوب انجلا لا تها اقتسول
اقول في قوله انتم زعمتم انه ابطال لما قول الحكماء ان انية الواجب هي مهيته فتسوله
لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجوب يقتضي اضرار وض المهيته
اولا وعرضها ولا يقتضي شيئا منها والاو والثاني يقتضي ان تساوى الواجب والممكن
في العرض والضرر والثالث يقتضي احتياجهما معا الى سبب منفصل يجعل وجود
احدهما عند عارض ووجود الآخر عارض والحجاب ما عرفته ما هو واعتبر النور المشترك
انما قهر على الانوار لا بالتساوي مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الارض بخلاف سائر
الانوار وكذلك الحارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحسنة
واستعداد متبدا في الصورة النوعية بخلاف سائر الحارة وذلك لاختلاف ملزومات
التي هي الحارة بالهوية وايضا لو كان الوجود متساويا على طئه لكان الحجاب الى سبب
يقتضي العدم وهو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العرض لا يجوز
الما وجوب سبب بل يكفي فيه عدم سبب العدم عن على ان الحق ما ذكرناه او لا ومنها
قوله ان افقت الحكماء على ان حق الوجود لا يدرك حقيقة الاله ولا انها تدرك
وجوبه في ممكنين والوجود عندهم اولى التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقة وجوده
لان ليس لهما الذي عليه يقى لون وبه يصو لون قولهم ان العقل مهية للثلاث
مع الشك في وجوده والمعلوم تغايرها ليس بمعلوم فلهذا وجوده تعالى معلوم
وحقيقة غير معلومة لوجوده مغاير لحقيقته والامر الفروق والجواب بالحقيقة
التي لا تدركها العقول هي وجوده الخاص الخاص لسائر الموجودات بالهوية التي
هو المبدأ الاول لكل والوجود الذي لا مركب هو الوجود المطلق الذي
هو لازم لذلك الوجود وسائر الموجودات وهو اولى التصور وادراك اللازم
لا يقتضي ادراك المطلق والحقيقة والاوجب من ادراك الوجود اضرار
جميع الموجودات الخاصة به تكون حقيقة تعالى غير مدركة وكذا
الوجود مدركا يقتضي مغايرته حقيقة تعالى للوجود المطلق لذلك
لا وجوده الخاص تعالى ومنها قوله لو لم يكن حقيقة الواجب لا غير الواجب

مع القيود السلبيّة التي لا تدخل لها في عليّة وجود الممكنات فان العلة لا تكون
 علة للوجود ولا جزء منها لصحان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود
 الممكنات والجواب ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي وجود
 الخاص المخالف لسائر الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله انه لم ينفصل عن
 النوعية ليعم على كل فرد منها كما يصح على سائر افرادها كما ذكرنا في اسباب هيولى
 الا فلا يجوز في ابطال مذهب فيقراطيس في الجسم الذي لا يتجزى وفي وجوب
 كون الاعداد الكمّائية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية ولا يجوز
 ان يختلف مقتضياتها اعني العرّض للهية والاعرّض والجواب ان الوجود
 ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية يكون في الاشخاص على السواء وبقيتها
 بالمخاطى والوجود ليس كذلك لقوله اعترض على قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت
 الهية مقتضية لوجودها كانت متقدمة على الوجود بالوجود بان قال لا معنى لتقدم
 اعدّة بالوجود الا تأثيرها وحده يكون التالي في المتصلة المذكورة عادة للتقدم بجارية
 اخرى والجواب انا انظر بالظهور وان تأيد العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشيء
 لا يكون مشروطا بنفسه فاعنيها بان تقدم هو التأثير لكن الهية
 لا يتصور ان يؤثر الا اذا كانت في الاعيان وحده يكون كونه في الاعيان اعني
 وجودها شرط في صدور وجودها اعني كونها في الاعيان عنها هفت ثم قل ان كانت
 الهية قابلة للوجود مع انها غير متقدمة بالوجود عليه كذا هو يكون فاعلة
 له من غير تقدم بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني على تصوّر ان الهية تنبؤا
 في الخارج دون وجودها اثر ان الوجود يحل فيها وهو فاسد لان كون الهية
 هو وجودها والهية لا يجوز عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل
 منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج
 وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
 وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار بعد منه فاذا اتصلت الهية به بالوجود فاسد
 عقلي ليس باعتبار الجسم بالبيان فان الهية ليس لها وجود منفرد والعارضة
 المسمى بالوجود وجود آخر حتى يجتمع اجتماع المقبول والقابل بل الهية اذا كانت

ان يكون لها هو وجودها او الحاصل ان المهمة انما يكون قابلة للوجود عند وجودها
 في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاصلة لصفة خارجية عند وجودها في العقل
 فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل ان المهمة يكون علة لصفقتها وذلك يقتضي
 كونها مؤثرة من غير اقتنائها بالوجود لانها لما اقتربت به لم يكن وحدها علة بل مع
 ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما يكون مؤثرة من حيث هي هي لا من حيث هي
 موجودة او معدومة والحياب ان عدم اعتبار الوجود مع المهمة عند اقتنائها
 صفة لا يقتضي انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضاء فان انفكاكها عن الوجود ^{حين}
 هي محال فضلا عن ان يكون مؤثرة فان لا يتصور كونها مؤثرة في الوجود الذي
 لا ينفك آله التأثير عنه فهذا بيان فساد الرأي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه
 المباحث وان كانت مؤدية الى الاطباب غير متعلقة بمقتضى الكتاب في هذا الوضع
 لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسئلة التي هي اعظم المسائل لاهية سنانا
 في هذا الكتاب وسائر كتبه كان التنبه على مثل اقدمه واجبا لئلا نفيد عقائد
 البشريين باقتضاء **اشعار** واجب الوجود المتعين ان كان تعيينه ذلك
 لانه واجب الوجود فلا وجبا للوجود غيره وان لم يكن تعيينه لذلك بل لا مر آخر فهو
 معقول لانه ان كان وجود واجب الوجود لازم ما لتعيينه صار الوجود لازم للمهمة
 غيره او صفته وذلك محال فهو لعله فان كان عارضا فهو ولي بان يكون لعله
 وان كان ما يعين به عارضا لذلك فهو لعله فان كان ذلك وما يتعين به مهتية
 واحدا فذلك العلة لخصوصية ما لذاته بحسب وجوده وهذا محال وان كان
 عارضا بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك وباقي الاقسام **اشعار** هذا
 الفصل يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان واجب الوجود
 ما لم يتعين له يمكن علة لغيره لان الشيء غير المتعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد
 في الخارج مستلزم ان يكون موجبا لغيره ثم ان تعيينه اما ان يكون هو ذلك
 واجب الوجود لا غير ولا يكون لذلك بل يكون لا مر غير ممكنه واجب الوجود
 اما القسم الاول فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب
 واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعيينه ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود

غير ذلك وما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب الوجود للتعين معلولا لغيره
 لان معنى واجب الوجود لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعيينه او عارضا له او عرضا
 او ملزما ومثاله وهذه هي الاقسام الاربع المذكورة كلها محال والى هذا القسم
 اشار بقوله وان لم يكن تعيينه لذلك بل امر آخر فهو معلول لغيره وتخصيص
 الاقسام فبين ان القسم الاول وهو ان يكون معنى واجب الوجود لازما
 لتعيينه المعلوم لغيره محال لان التعين اما ان يكون هو مهيته او دهره مهيته
 وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما له كون الوجود سبب
 مهيته الواجب وبسبب صفة لها اخرى وقد تقر بطلان ذلك في الفصل
 المتقدم وكذلك معنى قولهم لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعيينه
 كان الوجود لازما للمهيته غير او صفة وذلك في قولنا علمنا ان اللزوم لا يتحقق
 الا اذا كان الملزم واما اجزاء منه علة او معلولا مسادا لللازم او لطرف منه او كانا
 معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون وجوب الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون
 علة له والا فساد القسم الاول وعلى التقديرين يكون معلولا وهو محال
 شأنه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون وجوب الواجب عارضا لتعيينه المعلوم
 بالخير اولي بان يكون محالا لان عرض ذلك الوجوب للتعين يقتضي الافتقار
 الى سبب يقتضي العرض والتعين معلول ايضا لغيره فاذا افتقد سببا عفا الافتقار
 الى الغير وذلك معنى قوله وان كان عارضا فهو اولي بان يكون عارضا في قوله
 الى القسم الثالث وهو ان يكون التعين المعلوم للغير عارضا للوجود الواجب بقوله
 وان كان ما يعين به عارضا لذلك وتبين ان هذا القسم ايضا محال لان مقتضى كون
 واجبا للوجوب للتعين معلولا لما جعله متعينا بذلك التعين واليه اشار بقوله
 فهو علة تمام بيان استحالة بمعنى آخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون
 عارضا للوجود الواجب من حيث هو طبيعة عامة فان كان عارضا له من حيث
 هو طبيعة خاصة غير عامة وهو لا يجام اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة المعروضة
 للتعين يعين ذلك التعين العارض له او يكون بسبب تعين آخر خصصها او لا ثم
 عرض لها التعين الاول بعد تخصصها وهذا انقسامان القسم الاول ان التعين

المعلول قد عرض للوجوب الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انبها
 قد تخصص طبيعة خاصة قد تخصص بعين ذلك المتعين المعلول وهو محال لانه
 يقتضي ان يكون وجوب الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك المتعين واشكر اليه
 بقوله فان كان قد اتي وما تعين به مهية واحدة فتلك العلة علة تخصصية بالذات
 بحسب جهة لا وهذا محال واللفظة ذلك اشارة الى ما تعين به المذكور قبله
 ونقرر الكلام هكذا فان كان ما تعين به الوجود الواجب وما يتعين به مهية
 الخاصة المعرضة لذلك المتعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور
 علة لتخصصية الوجوب الواجب والقسم الثاني ان يكون المتعين المعلول قد عرض
 للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان تخصص بتعين اخر سابق
 وهو محال لان الكلام في ذلك المتعين كالكلام في المتعين المعلول المذكور
 والى ذلك اشار بقوله وان كان عرضة بعد تعين اول سابق فكلامنا في ذلك
 وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون المتعين المذكور لازما للوجود
 الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود
 واحدا معلولا للغير واشكر اليه بقوله وباقي الاقسام محال ولما بين استحالة
 الاقسام الاربعة باسرها بين استحالة القسم الثاني المنقسم الى هذه الاربعة
 من القسمين الاولين فتعين صحة القسم الاول منهما وهو كون واجب الوجود
 واحدا وهو المطلوب قالنا فصل الشارح لجعل قوله واجب الوجود للمتعين
 الى قوله فلا واجب وجود غير احد الاقسام الاربعة وهو كون المتعين
 لازما للواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لا مخرجه من معلول
 قسما ثانيا وهو كون المتعين عارضا واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما
 لتعينه وجعل ذلك الى قوله اوصفته وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب
 الوجود لازما للمتعين وقوله وان كان عارضا فهو ولي بان يكون للعلة رابع
 الاقسام وهو كونه عارضا للمتعين قال وعند هذا تفرعا الى اقسام الثلاثة
 الاخيرة وبه صح القسم الاول اتم الدليل شرح جعل قوله وان كان ما يعين به عارضا
 لذلك الى قوله فكلامنا في ذلك تكرر للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه

ولم يبق هنا لتقسيم محمل عليه قوله وباقي الأقسام ثم ولا اشتباه في أن ما فكرنا به
 بعد انطباقنا على متن كلامه والله اعلم بالصواب الفاضل الشارح ذكر أيضاً
 أن هذه الحجّة مبنيّة على كون شكل واحد من وجوب الوجود والنعين أصلاً
 شوباً حتى يصح عليها التلازم والتعارض ولو كان أحدهما أو كلاهما سلبياً
 لما صح ذلك وسقط أصل الدليل ثم اطلب الكلام في الاحتجاج على كونها سلبية
 بحجج عنادية وإبطال استدلالنا من وجه على اثباتهما كذلك والحق أن الوجوب
 والامكان والامتناع أوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد
 والاشتغال بذلك ليس بنافع ولا ضار لأن الشيء لا يتكلم في وجوب الوجود بل يتكلم
 في الواجب الوجود الذي لا يمكن أن يقع أنه سلبى وأما النعنين فلا شك في أن طبيعتها
 الواحدة لا يمكن أن يتكرر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب أن تكون
 أن يتكرر بأمرين فإما أن يكون بيان كيفية تكررها في الفصل الذي يلي هذا
 الفصل وقول الفاضل الشارح النعينات لو كانت شوبية لاشتراك في كونها نعينية
 واختلفت بتعينات غير ما ليس بشئ لأن تعينات الأشخاص من حيث تعلّقها بالتعينا
 لا يشترط في شئ ومن حيث يشترط في شئ فليست بتعينات وقوله انعدام النعنين
 إلى طبيعة ما يحتاج إلى كون تلك الطبيعة متعينة بتعين آخر ليس بشئ أيضاً
 لأن الطبائع التي تعين بالفصول كالأنواع المركبة من الأجناس والفصول أو بانفسها
 كالألوان البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة يصح أن يكون ما هو عقلي
 ولأن يكون خاصة شخصية فكأن بالاضغاث معنى العموم إليها يصير عامة كذلك
 بالنعينات النعينات إليها يصير أمثلاً ولا يحتاج إلى تعيين آخر ولو كانت النعينات
 بالضرر أمراً سلبياً لما كان عدم الشيء مطلقاً كما ظنّه هذا الفاضل بل كان
 شيئاً عدماً وأمثال هذه الأعدام يصح أن يصير فصلاً فلهذا نحن أن يكون
 عوارض الكلام في تحقيق هذه الأمور وأمّا ما استدل على طوله لا يليق
 أن يورد في أثناء ما لا يتعلق بها على طريق الحشو وأما قوله الواجب يساوي
 الممكنات في الوجود وبيانها يقين فيتركب مهيته فليس بشئ أيضاً لأن الوجود
 بالغير العارض لمهيته يثبت الوجود العارض للمهيته بالأدعوى الذي

لا يلزم من تفكيده بالوجود به تنكبه الا في العبارة على ان الذي هو ليس طبيعته
نوعية يضرها شيئا متباينيات زائدة عليه كما ظهر في ائله اعلم ان الاشياء
التي لها حد نوعي واحد فانما يختلف لعل اخرى وانه اذا لم يكن مع الواحد منسما
القوة القابلة لتأثير العلل وهي المادة لم يتعين الا ان يكون من حق نوعها ان يفي
شخصا واحدا واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحتمل على كثيرين فتعين
كل واحد لعله فلا يكون سوادا ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف
بينهما في الموضوع وما يجري مجراه اقول قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم
ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعيينها لان ما لم يحد عتسها
كان تعدد اشياءها بحسب علل مضادة لها وان لم يكن مع كل واحد من الاشياء
قوة قابلة لتأثير تلك العلل لم يتعين تلك الشخص والقوة القابلة لتأثير العلل
انما يكون للمادة او بسببها فاذا ن ما لم يكن تلك الطبيعة مادية لم يتحدد بالاشياء
اما اذا كان تعيينها لان ما لم يحد عتسها كان من حق نوعها ان يحد شخصها واحدا
فلم يتحدد بالاشياء اذ حصلت هذه الفائدة مما ذكر بالعرض نبيه عليها
وقا فالفاصل الشارح ان هذه الفائدة لا تشمل على حجة خاصة على ان الواجب
الوجود يستعمل ان يكون نوعا لا شيئا صريحا انه ان لم يكن للمادة كونه في الفصل المتقدم
وهي ان التعيين اذا كان عارضا للمضي المشترك افقر الشخص المتعين الى عدة منقصة
كانت عامة شاملة للاجاس والاشياء كاشرا فامهين ههنا ان السمة المشتركة
بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فان اضيف الى ذلك ان واجب الوجود
ليس بما دعي انتم ان واجب الوجود ليس نوعا يشترك فيه اشياء صا وما
اعتراضه بان علة تكثر الاشياء المتماثلة لو كانت هي تلك اشياءها
لكانت الحال المتكثرة المتماثلة محتاجة الى حال آخر وتسلسل في الجواب عنه
ان الشيء الذي لا يكون بذاته قابلا للتكثر يحتاج الى ان في ان يتكثر
الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة
فهو لا يحتاج الى ان يتكثر الى قابل آخر بل انما يحتاج الى فاعل يكثره فقط وعلم
ان هذا الامر ليس محال لكل اشياء متماثلة كونه اتفق فان المتماثلات

بأمر عارض إنما يتكرر بما هيأتها ولا على كل شيء مماثلة بأمرداق فان للمثلاث
 بالجنس إنما يتكرر بنفسها بل هو خاص بمتماثلات نوعية فحصل من شأنها أن يكون
 في الخارج غير مختلفة إلا بالعارض ولما لم يكن الوجود كذلك ^{سقط}
 النقض الذي أورده الفاضل الشارح بأن الوجود يتكرر في الواجب والممكن من
 غير مادة تلزم **نائب** قد حصل من هذا أن واجب الوجود واحد بحسب تعين ذات
 وأن واجب الوجود لا يبق على كثرة أصلا **أقول** هذه نتيجة لما مضى وإذا تقبل بحسب
 تعين ذاته أن التعيين ليس نزلًا على ذاته فان التعيين إنما يكون عزاء عند كل
 الذات مقولة على كثرة اشياء لو التام ذات واجب الوجود من شئيين أو اشياء
 يحتمل لو يجب بها ولو كان الواحد منها أو كل واحد منها قبل واجب الوجود متيقنًا
 لواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في الماضي ولا في الكمال **أقول** يريد
 التركيب والانقسام عن الواجب الوجود على وجه كلي وسنفصل ذلك في
 الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن أجزاء تتقدم للتركيب
 كالعناصر المركبات وقد يكون عن جزء أصيل يتقدم المركب كخشية السرير
 وجزء آخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجوب الجزء
 اللاحق متقدماً على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية كما للمتصل
 إلى أجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المعنى كما للجسم إلى الحيوان والصورة وقد يكون
 بحسب المهية كما للنوع إلى الجنس والفصل وكل واحد من التركيب والانقسام
 يقتضي أن يكون ذات الشئ المركب والمنقسم أو ما يجب بها هو جزء له مما ليس هو به
 فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب أن ذات واجب الوجود لو التام من شئيين
 أو اشياء ليس ولا واحد منها لواجب الوجود شرح حصل منها واجب الوجود كالمركب
 من العناصر البسيطة أو كان واجب الوجود ذات مهية أخرى غير الوجودي الواجب التصديق
 كالمهية بوجوب الوجوب فصارت واجب الوجود كما في الإنسان للتصديق بالهذه الصا
 بذلك واحد كان الواحد من أجزاءه معنى المهية المذكورة أو كل واحد منها
 كالشئيين أو الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود ومقوله ههنا
 فواجب الوجود لا ينقسم في المعنى إلى مهية ووجوب ووجوه مثلاً ولا في الكمال

الى اجزاء متشابهة قال الفاضل الشارح الجسم المركب من الصيغ والصورة لا يتقدم
احد جزئيه وهو الصيغ لان الصيغ شئ بالقوة متى حصلت بالفعل فهو الجسم ولذلك
قال الشيخ ولما كان الواحد من الاجزاء او كل واحد منها متقدماً اقول الصيغ لا تتقدم
الفاستدات يتقدم بالزمان على الجسم فضلاً عن الذات فحمل ذلك الجزء على ما هو
كما الصورة اولى وقال ان قيل لعل المهية المركبة وان كانت ممكنة للافقار
الى اجزائها لكنها واجبة اجتناباً بالواجب من اجزاء تلك المركب بمقتضى ان يكون الاطراف
لما من والباقي يكون معلولاً له وذلك الجزء يكون غير مركب قال فظهر من ذلك
ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخبرها الشيخ عنها فاقول الطائر
ههنا يكون المركب ممكناً في ذاته وهو ليس بمسئلة التوحيد اقول
بانه مبنى عليه لا يخلو من تعسف وذلك ظاهر استمار كل ما لا يدخل
الوجود في مفهوم ذاته على ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في مهية
ولا يجوز ان يكون لازماً لذاته على ما بان فبقى ان يكون عن غيره **اقول**
الداخل في مفهوم ذات الشئ اما جزء مهية بالقياس الى مهية واما تمام مهية
بالقياس الى اشتغالها على ما اعتبرناه في المنطق وكل ما ليس بداخل في مفهوم
ذات الشئ فليس بمقوم له في مهية بل عارض من غير فكل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته بان يكون جزء مهية او تمام مهية فالوجود غير مقوم له في مهية
بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولاً لذاته على ما بان في قولنا الوجود
لا يكون بسبب للمهية فاذا وجد من غيره فالمقصود ان الوجود داخل
في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود المشتق الذي لا يوجد الا في العقل
بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع الموجودات واذا ليس له جزء فهو
نفس ذاته وهو المراد من قوله مهية هي نتيته **تنبية** كل متعلق او
بالجسم المحسوس يجب به لا لذاته اقول الجسم المحسوس هو الاحكام النوعية
ومتعلق الوجودية ينقسم الى ما يتعلق وجوداً به فقط فهو معلولاً عما هو كالات
الثانية والى ما يتعلق وجوداً به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاو يجب

بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره وهو سائر الاعراض الجسمانية والاوّل يجب
 بالجسم المحسوس فقط والثاني يجب به وبغيره لكن يصحّ عليه ان يقرب به
 لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضاً بغيره والمقصود ان الاعراض الجسمانية كلها
 ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قال وكل جسم محسوس فهو متكثر بالقسم
 الكمية وبالقسم النوعية الى هيولى وصورة **اقول** المقصود بيان
 ان كل جسم ممكن وكبرى القياس تعامله فواجب الوجود لا ينقسم في المضي
 ولا في الكم كما سبق قال وايضاً فكل جسم محسوس فتجد جسماً اخر
 من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته **قول** وهذا برهان آخر
 على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فتجد جسم آخر من نوعه
 ان كان ذلك الجسم عنصرياً او من غيره ان كان ذلك كياناً نوعه في شخصه
 هذا اذا اخذت الجسم جنساً اما اذا اخذته نوعاً محصلاً على ماصات الاشارة
 اليه فتجد لكل جسم على الاطلاق جسماً اخر من نوعه بمعنى لفظه الا من قوله الا
 باعتبار جسميته فانقض لمعنى النفي في قولها ومن غير نوعه وتقدير الكلام ان كل
 جسم نوعي فتجد جسماً اخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار جسميته
 وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ماص وهي ان كل ما تجد مشاكلة
 من نوعه فهو معلول قال فكل جسم محسوس كل متعلق به معلول **اقول** وهو الحاصل
 من الفصل ويتبين منه ان الواجب ليس بجسم ولا متعلق به **اشارته** والواجب
 الاشارة شيئاً من الاشياء في مهية ذلك الشيء لان كل مهية ما سواه فهي
 مقتضية لامكان الوجود واما الوجود فليس بمهية تشتمل ولا جزء من مهية تشتمل
 اعني الاشياء التي لها مهية لا يدخل الوجود في مفهومها بل هو طار عليها
 فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج
 اذن الى ان ينفصل عنها بمضى متصل بل هو منفصل بذاته **اقول** يريد نفي التركيب
 بحسب المهية عن الواجب فتبين اولاً انه لا يشارك شيئاً في مهية لان مهية
 ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضي ان كان الوجود فقط وحقيقته الواجب
 هي الوجودا لواجب ثم احتراز عن ان ينقض حكمه هذا بالوجود

فَيَقَالُ أَنَّ الْوَاجِبَ مِنْ حَيْثُ هُوَ وَجُودٌ وَاجِبٌ شَارِكٌ الْوُجُودَ الْمُمْكِنَةَ وَالْوُجُودَ
 فَقَالَ وَأَمَّا الْوُجُودُ فَلَيْسَ بِمَهِيَّةٍ شَيْءٌ وَلَا جُزْءٍ شَيْءٌ بَلْ هُوَ طَارِعٌ عَلَى الْأَشْيَاءِ الَّتِي لَهَا
 مَهِيَّةٌ غَيْرُ الْوُجُودِ وَذَلِكَ لِأَنَّ وَجُودَ الْأَشْيَاءِ هُوَ كَوْنُهَا فِي الْخَارِجِ فَهِيَ
 أَمَّا عَارِضٌ لَهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ مَعْقُولَةٌ عَلَى وَجْهِ مَا فَازَ وَاجِبُ الْوُجُودِ لَا يَشَارِكُ
 شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ فِي أَمْرِ ذَاتِي جَنْسِيٍّ كَانَ أَوْ نَوْعِيًّا فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْ يَنْفَصَلَ
 عَنْ الْأَشْيَاءِ لِمَعْنَى فَصْلٍ وَلَا عَرَضِيٍّ بَلْ هُوَ مَنْفَصِلٌ بِذَاتِهِ لِأَنَّهُ لَا يَنْفَصِلُ بِغَيْرِ الشَّرْكَاءِ
 فِي أَمْرٍ ذَاتِيٍّ يَكُونُ أَمَّا بِالْفَصُولِ أَوْ بِالْأَعْرَاضِ أَمَّا مَعَ عَدَمِ الشَّرْكَاءِ فَلَا يَكُونُ
 إِلَّا بِالذَّاتِ وَكَأَنَّكَ تَعْتَرِضُ الْعَاضِلَ عَلَى ذَلِكَ مِثْلَ مَا مِنْ ذِكْرِهِ فَلَا وَجْهَ
 لَا يَبْدُو لَهُمْ وَلَا شَتَّاعًا يَجْزِي بِهَا وَقَوْلُهُ أَنَّ الشَّيْخَ الْقُرْآنِيَّ فِي الْحَيَاتِ الشَّافِعِيَّ أَنْفَصَلَ
 وَجُودَ الْوَاجِبِ عَنْ سَائِرِ الْوُجُودَاتِ بِأَمْرٍ زَائِدٍ أَذْكَالُ الْوُجُودِ لَا يَبْشُرُ طَرَامِيرَ
 مُشْتَرَكٍ بَيْنَ الْوَاجِبِ وَالْمُمْكِنِ وَالْوُجُودِ بِشَرْطٍ لَا هُوَ ذَاتُ الْوَاجِبِ فَالْجَوَابُ
 أَنَّ شَرْطَ الْعَدَمِ أَمْرٌ زَائِدٌ فِي الْأَعْتِبَارِ فَقَطُّ وَالشَّيْخُ لَا يَنْفِي الْأَعْتِبَارَاتِ عَنْ الْوَاجِبِ
 وَالشَّيْءِ لَا يَنْفِي بِأَعْتِبَارِ عَدَمِ شَيْءٍ لَهُ مِنْ كِبَارٍ وَأَيْضًا الشَّيْءُ الْمُتَحَقِّقُ فِي الْخَارِجِ بِذَاتِهِ
 لَا يَحْتَاجُ إِلَى أَنْفَصَالِهِ عَمَّا لَا يَتَحَقَّقُ فِي الْخَارِجِ بِذَاتِهِ إِلَى شَيْءٍ غَيْرِ ذَاتِهِ إِنَّمَا يَحْتَاجُ إِلَى ذَلِكَ
 فِي أَنْفَصَالِهِ عَنْ مَحَقِّقٍ لِحَرَمَتِهِ قَالَ فَذَاتُهُ لَيْسَ لَهَا حَدٌّ أَذْكَالُ لَيْسَ لَهَا جَنْسٌ وَلَا فَصْلٌ
 أَقُولُ قَالَ الْفَاضِلُ السَّارِحُ هَذَا مَبْنِيٌّ عَلَى أَنَّ الْحَدَّ لَا يَحْصُلُ إِلَّا مِنَ الْجَنْسِ وَالْفَصْلُ
 وَقَدْ بَيَّنَّا مَا فِيهِ مِنَ الْبَحْثِ فِي الْمَنْطِقِ وَالْجَوَابُ عَنْهُمَا الْمَقْصُودُ هَهُنَا إِنَّمَا كَانَ نَفْيُ
 التَّرَكُّيبِ بِحَسَبِ الْمَهِيَّةِ عَنْ وَاجِبِ الْوُجُودِ فَبَقِيَ الْحَدُّ الْمَقْصُودُ لِذَلِكَ عَنْهُ تَحَرُّ
 أَنَّ كَانَ الْمَقْصُودُ هُوَ نَفْيُ التَّعْرِيفِ الْحَدِّ وَالْجَوَابُ أَنَّكَ نَقَلْتَ فِي الْمَنْطِقِ عَنْ الشَّيْخِ
 أَنَّهُ قَالَ فِي الْحِكْمَةِ الْمَشْرِيقَةِ أَنَّ الْأَشْيَاءَ الْمُرَكَّبَةَ قَدْ يَوْجَدُ لَهَا حَدٌّ وَغَيْرُ مُرَكَّبَةٍ
 مِنَ الْأَجْنَاسِ وَالْفَصُولِ وَبَعْضُ النِّسْبَاتِ يَوْجَدُ لَهَا لَوْ أُنْزِمَ يَوْجَدُ لَهَا تَصَوُّفٌ هَذَا
 إِلَى حَاقِ الْمَلْزُومَاتِ وَتَعْرِيفُهَا بِهَا بَلَّا لَا تَقْصُرُ عَنْ التَّعْرِيفِ الْحَدِّ وَهَذَا مَا ذَكَرْتَهُ
 فِي الْمَنْطِقِ وَلَمْ يَزِدْ عَلَيْهِ شَيْئًا فَوَاجِبُ الْوُجُودِ أَذْكَالُ لَيْسَ بِمُرَكَّبٍ فَلَا حَدَّ لَهُ
 وَأَذْهُوَ مَنْفَصِلٌ الْحَقِيقَةُ عَمَّا عَدَا لَا فَلَيْسَ لَهُ لَا زَمٌ يَوْجَدُ تَصَوُّفُهُ الْعَقْلُ
 إِلَى حَقِيقَتِهِ بَلْ لَا وَصُولَ لِلْعُقُولِ إِلَى حَقِيقَتِهِ فَازْدَنْ لَا تَعْرِيفُ لَهُ تَقْوَمُ

مقام الحد والشمس وتلبيه رجا ظن ان معنى الموجود لا في موضوعه بل في موضوعه
وعيدوه عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوه وهذا لخطا لان الموجود لا في موضوعه
الذي هو كالمسمى بل في معنى بل في معنى بل في معنى بل في معنى بل في معنى بل في معنى
ليكون من عرف ان زيداً هو في نفسه جوهر عرف عنه انه موجود بالفعل لا في
موضوعه اصلاً فاضلا عن كسيفيته ذلك الموجود بل معنى ما ينسب على الجوه كالمسمى
ويشترك فيه الجواهر المتعدية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه مهيأة
حقيقته بما يكون وجوده لا في موضوعه وهذا الجبل يكون على نيد وشهد استنها
الاعلة واما كونه موجوداً بالفعل الذي هو جزء من كونه موجوداً بالفعل لا في موضوعه
فقد يؤول له بطلان فكيف المركب منه ومن معنى زائد فالذي يمكن ان يحل على زيد كالجنس
ليس يصح حمله على واجب الوجود اصلاً لانه ليس خاصية يلزمها هذا الحكم بل الجوه
الواجب له كالمهيأة لتبينه واما حركته لما حركه الموجود بالفعل فقد لا على المنقولة
المشهور كالجنس بل معنى باضافة معنى سلبى اليه جنس الاشياء فان الموضوعات الحركية
من موضوعات المهيأة بل عن لوازمها الحركية بان يكون لا في موضوعه جزء من الموضوع
معقلاً ما والا لصار باضافة المعنى الايجابي اليه جنساً للاعراض التي هي من وجوده
في موضوعه اقول في هذا سؤال يرد على قوله الواجب لا جنس له وجوابه
بالتنبيه على مفهوم العبارة وعبارته الكتاب ظاهرة اشياء من الموضوعات
عند الجوه على مساو في القوة مما تم وكل ما سوى الاول فاعلم انه والمعلوم
لا يساوي لبدء الواجب فلا ضد الاول من هذا الوجه ويقال عند الخاص
بشارك في الموضوع معاقب له غير مجزا مع اذا كان في ثمانية البعد طسابعاً
والاول لا يتعلق ذاته بشئ فاضلاً عن الموضوع فالاول لا ضد له بوجهه ووجه
عنى عن الشرح تلبيه الاول لا ضد له ولا نداه ولا جنس له ولا فصيل له
لاحد له ولا اشارة اليه الا لصوره العرفان العقلي اقول عند المثالين
ما لباقي ظاهر تلبيه الاول معقول بالذات قائمها فهو قبيح في نيل العارفين
والصمد والمود وغيرهما يجعل الذات بحال زائدة وقد علم ان ما في هذا حكمه
فهم عاقل لذاته معقول لذاته اقول اريد اثبات العلم للوجوب فقال الاول

معقول الذات لانه غير مادي قائم بنفسه لانه غير متعلق بالوجود بالغير فهو قسوم فقول
تفسيره ليقوم بي عن العلائق اى عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن التمسك
عن انواع عدم الاحكام والضعف والدرك وما يحرم صغرى ذلك لقول فى الامر عهدة
اى امر يحكم بعد وفى عقل فلان عهدة اى ضعف وعهدة على فلان اى ما ادرك
فيه من ذلك فاصلاحه عليه وعن المواد اى عن المصوبى الاول وما بعد هاهنا من المواد
الوجودية وعن المواد العقلية كالمهيات وعن غيرها مما يجعل الذات
بجالتها اى عن الشخصيات والصور التى يصدر للمعقول بها محسوساً او مخيلاً
او موهوماً والباقي ظاهر وقد حاله على ما تبين فى اللمط الثالث تعليل تامل
كيف لم يخرج بياننا فى ثبوت الاول ووجد انبته وبرائة عن الصفات التى
بغير نفس الوجود ولم يخرج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلاً
عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اى اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود
من حيث هو وجود وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الوجود
والى مثل هذا استدل فى الكتاب الا ترى سنرى به اياتنا فى الافاق وانفسهم
حتى يتبين له حوانه الحق اقول هذا حكم يقوم ثم يقول اول حركى كفى
بربك انه على كل شئ شهيد اقول ان هذا حكم الصدقين قوله الذين يستشهدون
به لا عليه اقول المتكلمون يستدلون بحجوث الاجسام والاعراض على
وجود الخالق وبالنظر الى احوال الخلق على صفاته واحدة فواحدة والحكماء الطبيعيين
ايضا يستدلون بوجود الحركة على محرك وبامتناع اتصال الحركات لال
نهاية على وجود محرك اول غير محرك ثم يستدلون عن ذلك على وجود
مبدأ اول وما الا لهيون فيستدلون بالنظر الى الوجود وانه واجب او ممكن
على اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان على صفاته ثم
يستدلون بصفاته على كماله صدق ورافعاله عنه واحد بعد واحد فمن صدق
الشئ ترجح هذه الطريقة على الطريقة الاولى باذنه اوثق واشرف وفادى
لان اول البراهين باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة على المعلول وانما
الذى هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربما لا يعطى اليقين وهو سوانا

كان المطلوب علة لحرية الاله كجمايين في علم الاله ان تجعل المرتبتين
 المذكورتين في قوله تعالى سنبهرهم اياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
 او لم يكن بربك انه على كل شئ شهيد اعني صوته الاستشهاد بايات الآفاق والانس
 على وجود الحق ومن ثمة الاستدلال بالحق على كل شئ بانراء الطريقين ولما كانت
 طريقة قومه اصدق الوجهين وسميهم بالصدقين فان الصدوق هو لازم للصدق
النمط الخامس في الصنع والابداع

يريد بالصنع إيجاد شئ مسبق بالعدم على ما فسره في الفصل الاول من هذا النمط
 وبالأبداع ما يقابل له وهو إيجاد شئ غير مسبق بالعدم على ما سنبينه فيما بعد
 وهو انه قد يسبق الى الالهام التامة الى تعلق الشئ الذي يسمونه مفعولا بالشئ
 الذي يسمونه فاعلا هو من جهة المعنى الذي يسمونه به العامة المفعول مفعولا والفاعل
 فاعلا وتلك الجهة ان ذلك اوجد وضع وفعل وهذا اوجد وضع وفعل وكل ذلك
 يرجع الى انه قد حصل للشيئين من شئ آخر وجب بعد ما لم يكن وقد يقولون انه
 اذا اوجد فقد زالت الحاجة الى الفاعل حتى انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقى المفعول موجودا
 كما يشاهدونه من فقد ان البناء وقوام البناء حتى ان كثير منهم لا يتحاشون
 ان يقسوا لوجباته على البارئ تعالى العدم لما ضره عده وجوده العالم
 لان العالم عنده انما احتاج الى البارئ تعالى ان اوجده اى اخرجه من العدم الى الوجود
 حتى كان بذلك فاعلا فاقاد فعل وحصل له الوجود من العدم فكيف يخرج بعد
 ذلك الى الوجود عن العدم حتى يحتاج الى الفاعل وقالوا لو كان يقتصر الى البارئ تعالى
 من حيث هو موجود لكان كل موجود متفقا الى موجد آخر والبارئ تعالى ايضا
 وصك ذلك الى غير النهاية ونحن نؤمن الحال في كيفية ذلك ولما يجب ان يتفقد
 في هذا القول الجمهور يظنون ان احتياج الشئ للمفعول الى فاعله انما هو
 المعنى المشترك بينهما معاني الفعل والصنع والإيجاد وهو حصول وجوب المفعول
 بعد عده عن الفاعل اعني احداث الفاعل بآية فقط فاحداث فقد استغنى عنه
 حتى ان الفاعل بقا المفعول موجودا وانما حمل اهل التمييز منهم على ذلك
 شيئا من احد هما عساه بقاء الفعل كالبناء بعد فناء الفاعل كالبناء والتأني

الاستدلال وقد ذكر فيه وجهين احدهما ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده
 يكون تحصيل الحاصل وهذا خلعت والثاني ان الفعل لو كان بعد حدث محتاجاً
 الى الفاعل لكان محتاجاً اليه في وجوده فاذا كان الفاعل ايضاً كذلك
 ويتسلسل فقوله انه قد سبق الى الاوهام العامة الى قوله بعد ما لم يكن
 اشارته الى تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة وقوله وقد يقولون انه اذا وجد
 فقد زالت الحاجة الى الفاعل الى قوله وقوام البناء اشارة الى نظراهل التميز من هم
 في ذلك واستدلوا بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون
 ولم يقل ويقولون لان اكثر المتكلمون لا يقولون بذلك وذلك انهم
 وان لم يجعلوا الجوهراً حال بقاءه محتاجاً الى الفاعل لكان جعلوه محتاجاً الى الاعراض
 غيب باقية يوجد ما الفاعل فيه كالعرض المسمى بالبقاء عند من ينسبته منهم
 او غير ذلك من سائر الاعراض عند من لا ينسبته فهو لاء وان لم يجعلوا محتاجاً
 الى الفاعل في وجوده لكان جعلوه محتاجاً الى الفاعل فيما يحتاج اليه في وجوده
 فاذا هم غير قائلين بزوال الحاجة بعد الحدوث واما من عداهم فصر القائلون
 بذلك وقوله لان العاخر عند الاحتياج الى الباري الى قوله حتى يحتاج الى الفاعل
 اشارة الى استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفقوداً
 الى الباري من حيث هو موجود الى قوله الى غير النهاية اشارة الى استدلالهم الثاني
 تلبيحاً يجب علينا ان نخلل معنى قولنا الفعل وصنع واوجد الى الاحزاء
 البسيطة في مفهومه ونخذه منه ما دخوله في العرض ودخل عرضي اقول
 لما ذكر ان الجمهور يفتنون ان احتياج المفعول الى الفاعل انما كان من جهة
 انه مفعول او مصنف او موجد اراد ان يحلل المعنى للشرح بين هذه
 الالفاظ وهو ثلثا موجود بعد العدم بسبب شئ الى اجزائه البسيطة
 وتنظر فيه اجميع اجزائه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي
 مقارن لذلك البعض بالعرض لتعيين المعنى المتعلق بالفاعل اقول وانما استعملت
 لفظة المحدث بدل قوله موجود بعد العدم بسبب شئ للتخفيف قال فنقول
 اذا كان شئ من الاشياء معدوماً ثم اذ هو موجود بعد العدم بسبب شئ فانما

نقول له مفعول ولا ينال الآن كان احدهما مفعولا عليه الآخر مسأويا او اعمرا او اخص
 حتى يحتاج الى ان يوافيق كل موجود بعد العدم بسبب ذلك الشيء ويتحرك
 من الشيء وصا شرع وبآلة وبقصد اختياريا او غيرا وبطبعه وتولد او غير ذلك
 او لشيء من مقابلات هذه فليسا نلتفت الآن الى ذلك على ان الحق ان هذا لا يكون
 ثابتا على كون الشيء مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل
 على هذه المسأوات انه لو قال قائل فعل بآلة او بحركة او بقصد او بطبع لم يكن
 اورد شيئا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا في المفهوم ما النقض لثبوت
 لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون بالطبع فاذا قال فعل بالطبع كان
 كأنه فعل ما فعل واما التكرير فثبوت لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه
 الاختيار فاذا قال فعل بالاختيار كان كأنه قال انسان حيوان اقول معناه انا فبما
 ههنا عن معنى الحديث بالمفعول سواء كان احدهما مفعولا على الآخر مسأويا اخص
 يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او اعم حتى يكون كل محدث
 مفعولا ولا ينعكس واخص حتى يكون كل مفعول محدثا ولا ينعكس شرط اشتغال
 ببيان كفيته التفات بين العيينين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث
 اذا كان معنى المحدث يصير بزيادة معنى مخصوص مسأويا لمضى المفعول واشكال الى
 الزيادات فذكر اول التكرير فان المحدث قد يكون محدثا بآلة يتحرك من الفاعل في
 قد لا يكون شرا بالباشرة والآلة والمحدث بالباشرة لقابل المحدث بآلة من وجه وهو
 ظاهر ويقابله المحدث بالتولد من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون محدث
 الحركة عن الجسم مثلا حدوث بالتولد لان الجسم محدث او لا اعتمادا على قوله
 ذلك الاعتماد للحركة ويقولون حدوث الاعتماد عنه حدوث بالباشرة ثم ذكر
 الاختيار والطبع وهما متقابلان من وجه والحديث بهما ظاهر والمقصود بيان
 ان للمفعول لو كان مثلا مسأويا للمحدث بالاختيار او بالتولد لو كان اخص من
 المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين يطلقون الفعل على شكل أحداث
 يكون بارادة فاعله وهو اخص من الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه
 على معنى بعم الاحداث والا بداع فاستعمل ههنا على انه مسأويا للاحداث

واستعمل المحدث على انه مسا والمفعول والذي يقابله بمعنى المحدث على انه مسا و
للفاعل وأشار مع ذلك الى ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب ان كان
هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست من اجله في مفهوم الفعل استدل
عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا على بعض تلك الزيادات لكان الضام مقابلا
لذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا للتناقض او كان الضام عين ذلك البعض
اليه مقتضيا للتكرار والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث
لغوى صرف والمتكلمون يلزمون كون احدها تكريرا والثاني تناقضا و
ويصحون به فلا مضي لا لزوم ذلك عليهم قال والا نصادف ان الحق معهم لان اهل
اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق والماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه اللبا
الى الادباء وانما كان الامر كذلك صح ما قلناه آتول ليس هذا البحث خاصا بأه
دون لغة ولذلك لم ينع الغيبة على احد الفاظ الفعل والصنع والايجاد مع اختلاف
دونها في اللغة العربية بل اوردناها جميعا تشبيها على ان المقصود هو المعنى المشترك
بينها وما كان الفعل منها كانه ادل على ذلك المعنى مجازا والايجاد والصنع كانهما
اشتملا اعتبار شي آخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعنى دونهما وانما عدل المتكلمون
عن العرف لادعائهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله تعالى فاعل يطابق
قوله سبحانه تعالى فاعل بالبرادة لان الفاعل في اللغة هو الفاعل بالارادة فنش
الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف ولو انه صرف الواح نصح على تخصيص
العرف لم يكن للشيخ عليهم سبيل فقول هذا الفاضل ان الحق معهم
من جهة اللغة لان اهل اللغة لا يقولون للنار فاعل للاحراق ولا للماء فاعل
للتبريد ليس بشئ والدليل عليه ما جاء في كلامهم تقوتوا اول البرد وتلقوا
آخرة فانه يفعل بايديكم ما يفعل بايديكم وقول الشاعر عينا
قال الله كونا فكونا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك فانها
اكثر من ان يحصى وبالحجة اذا جاز من حيث اللغة ان يفع فعل البرد والخمر
فما المانع من ان يقال فعل بغير ارادة فان ادعى احد انه مجاز فعليه الدليل مع
ان دعوى المجاز يقتضى تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل على خلل الكلام

عن التناقض على ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شئ ما وهذا يدل على انه مبني
اليه قال فان كان مفهوم الفعل ذلك او كان بعض مفهوم الفعل هذا فليس
بغيرنا ذلك في غيرنا ففهم الفعل وجود وعدم وكون ذلك الوجوب
بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود محمول عليه فاما العدم فليس يتعلق
بفاعل وحيث المفعول واما كون هذا الوجود موصوفاً بأنه بعد العدم فليس بفعل
فاعل ولا جاعل فاما هذا الوجود مثل هذا الجازم العدم لا يمكن ان يكون الا بعد العدم
فبقي ان يكون تعلقه من حيث هذا الوجود واما وجود ما ليس بواجب الوجود
واما وجود ما يجب ان يسبق وجوده العدم اقول لما فكر انه اصطلاح مبني
على انه معنى الفعل هو حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا
المعنى هو نفس المفهوم منه كما اصطلاح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر في مقصودنا شرع في تحليل ذلك المعنى ذكر
انه يشتمل على ثلاثة اشياء وجود وعدم وكون الوجود بعد العدم ثم بين
انما العدم ليس متعلقاً بالفاعل لانه لا شئ وان كون الوجود بعد العدم ايضاً ليس
متعلقاً به لانه صفة واجبة مثل هذا الوجود فان كثيراً من الممكنات يلحقها
ارصاف يجب مهيئتها لذواتها لا شئ اخر فبقي ان كون المتعلق بالفاعل هو الوجود
وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق بالفاعل فاذاً هو ما وجود
شئ ليس بواجب واما وجود شئ مسبق بالعدم والاول اعرض عن الثاني
سنبين في الفصل الثاني لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولاً وبالذات ايها هو قبل
ذكر الفاصل الشارح ان البحث ههنا ما لتعين الشئ المحتاج الى الفاعل ولتعيين
سبب الاحتياج وكلام الشئ مجمل ومحتمل لهما الا ان حمله على الاول والى
وقال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث
وهو باطل لان الحدوث كيفية للوجود متأخرة عنه وهو متأخر عن الاحتياج
المتأخر عن الاحتياج الى الفاعل المتأخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لتأخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فائدة افادها لكنه
غير متعلقة بمقتضى الكتاب **تكملة** **واشارته** فان

لتعبر به لاى الامرين متعلق فتقول ان المفهوم كونه غير واجب الوجود
بذاته بل لغيره لا يمنع ان يكون على احد قسمين احدهما واجب الوجود لغيره
دائما والثاني واجب الوجود لغيره وقاما فان هذين محيل عليهما واجب الوجود
لغيره ولسبب عنهما واجب الوجود لذاته من حيث المفهوم او يمنع شئ
من خارج قاما مسبوق العدم فليس له الاوجه واحد وهو فى مفهومه اخص
من مفهوم الاول والمفهوم ان جميعا محيل التعلق بالغير واذ كان معينان
احدهما اعم من الآخر ويحيل على مفهومهما معنى فان ذلك المعنى للاعم بذاته واو
والاخص بعده فانه لان ذلك معنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس
لوحازم ههنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويمكن له فى حد نفسه
لحرى هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو سبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة
دائمة المحل على المعلومات ليس فى حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاي دأما وكذلك
لو كان بكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود وانما يتعلق حال ما يكون بعد العدم فقط
حتى يستغنى بعد ذلك عن ذات الفاعل تريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير
المذكور فى الفصل المتقدم هو كونه ممكنا لذاته واجبا لغيره ومتعلق بالغير اعم
لكونه محدثا مسبوقا بالعدم فان بذالك يتبين فساد ما ذهب اليه الجمهور فذكر
اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني وذلك لان الممكن الوجود هو التواجد
بغيره دائما والى مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره وقاما فان الواجب بالغير
يشتمل هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شئ من خارج المفهوم فالتواجد
بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم وقد يحيل عليهما معا التعلق بالغير
وهذه قضية جعلها صغرى قياس وكبرها ان كل معينين احدهما اعم من الآخر
محيل عليهما معنى ثالث فان ذلك المعنى يكون للاعم او لا وبالذات والاخص
لغيره وبسببه قبان ذلك ان ذلك المعنى لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم
ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص فاذن لو كان لحوقه للاخص
بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص ولما ثبت ذلك انتهى القياس المذكور ان
التعلق بالغير الواجب بغيره او لا وبالذات والمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه

يعنى بسبب الوجود بالغير ثم ادرك ذلك بان المتعلق ليس للمسبوق بالعدم بسبب
كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في حد نفسه واجبا لغيره بل
واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذا بان هذا
المتعلق هو بسبب الوجه الاخر اى بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت
هذا ثبت ان التعلق بالغير يكون للمسبوق بالغير دائما لا في حال حدوثه فقط
بل في جميع اوقات وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كائن دائما بخلاف
ما ظنه الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا عدم المفعول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دائما لان هذه الصفة حاصلة للمفعول
المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست خاصة بحالة حدوثه
فقط حتى يمكن بعد ذلك مستغنيا عن فاعله هذا تقرر ما في الكتاب واعترض
الفاضل الشارح على الشيخ فقال انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم
فيما اليه الحاجة وذلك انه اطلب في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل
هو وجود الحادث ولا حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة
الحاجة هي الحدوث ام لا والداعية هل يفتقر الى مؤثر ام لا وهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الداعية الى غير الداعية ليس لان الداعية
يظهر ان يكون مفتقرا على المؤثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو معاصرة على المطلوب
اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف
فيه فليس يصحح لان منشأ الخلاف هو ان المفعول في اى شئ متعلق بفاعله فلا
الحكام الى انه يتعلق به في وجوده سواء كان للمتعلق حادثا او غير حادث
وقد ذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون وجوده كما حكى الشيخ عنهم
في صدر الخط واعتروا به هذا الفاضل فكان من الواجب ان يتحقق الحق في ذلك
لتحقيق الفصل السالف انه يتعلق به في وجوده ضرورة احتاج الى بيان ان سبب
تعلق هذا الواجب بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا بالفاعل كيف اتفق ليعبر
من ذلك ان المتعلق حاصل في جميع اوقات وجوده في وقت حدوثه فقط
فان مطلوبه يتم في ذلك فثبت في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب

المتعلق هو الوجوب بالغير فظهر ان الواجب بالغير سواء كان دائماً او غير دائم
 متعلق بالغير في وجوده ما دام موجوداً وهذا مطلوب الشيخ اما البحث عن علة
 الحاجة اهلها ام هو الحدوث فليس بمفيد في هذا الموضوع لان علة الحاجة لو كانت
 هو الحدوث وكان الحدوث محتاجاً في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيء ههنا بضرار
 كما صرح به في آخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير
 متعلق بالفاعل لم يكن بنا فاعله فلذلك لم تعرض الشيخ بهذا البحث واما قوله انه
 امر يتبين ان الدائم هل يقتضي مؤثراً لا اقوى من مؤثره ايضا لا يبين ان الواجب بالغير
 لا ينافي الدائم وان علة المتعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدائم ان كان واجباً
 لغيره كان مقتضياً للافلا وهذا القدر كاف بحسب غرضنا ههنا ثم قال التحقيق
 ان الاختلاف ههنا بين الحكماء والمتكلمين لفظي لان المتكلمين يجوزون ان يكون العالم
 على تقدير كونه اذ ليس معلوماً لعلته انزلية لكنهم نفوا القول بالعلة والمعلول لا بهذا
 الدليل بل بما دل على وجوب كون المؤثر في وجود العالم قادراً واما الفلاسفة
 فقد تفقوا على ان لا يثبت ان يكون فعلاً لفاعل مختاراً فاذن قد حصل الاتفاق
 على ان كون الشيء انزلياً ينافي افتقاره الى القادر المختار ولا ينافي بافتقاره على العلة
 الموجبة واذا كان الامر كذلك فظهر انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا
 صحيح عن غير تراض الخصمين وذلك لان المتكلمين يلزمهم صدر ولكنهم بالاستدلال
 على وجوب كون العالم محدثاً من غير تعرض لفاعله فظلالاً عن ان يكون فاعله مختاراً
 او غير مختار ثم ذكر وبعده اثبات حدوثه انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون
 مختاراً لانه لو كان موجبا لكان العالم قدماً وهو باطل جداً ذكره اولاً فظهر
 انه متى بنواحد وث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على الحدوث
 واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه عندهم لان مثبتى الاحوال من
 المعتدلة قائمون بذلك صريحاً وايضاً استحباب هذا الفاضل المعنى لا يتعارض مع
 المبدأ الاول قدماء ثمانية سمواها صفات للمبدأ الاول فهم يبين ان يجعلوا الواجب لذاته لعلته
 ويبين ان يجعلوا معلولات لذات واجبة هي علتها وهذا شيء ان احترازوا عن التصريح به
 لفظاً فلا يخفى لهم عن ذلك مضي فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة والمعلول

مع اتفاقهم على القول بالحدوث وأما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان لازم ان يستحيل ان يكون
تصلا لفاعل مختار بل ذهبوا الى ان الفعل لازم يستحيل ان يصدر را عن فاعل ازلي تام
في الفاعلية وان الفاعل لازم التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله غير ازلي ولما
كان العالم عندهم فعلا ازليا استندوا الى فاعل ازلي تام في الفاعلية وذلك في
علمهم الطبيعية وايضا لما كان المبدأ الاول عندهم ازليا وذلك في
علمهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الى انه ليس بقادر مختار بل ذهبوا الى ان قدرته
واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعية المختارين من
الحوانات ولا كفاعية الجبهريين من ذوى الطبائع الجسمانية على ما سيأتي تنبيه
الحادث ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس قبلية الماحدة التي هي على الاثنين
التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية قبل
لا يثبت مع النقد مثل هذا ففيه ايضا تجد بعدية بعد قبلية باطلة وليس تلك
القبلية هي نفس العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل
ومع وبعد فهي شئ آخر لا يزال فيه تجدد وتصرم على الاتصال وقد علمت ان مثل
هذا الاتصال الذي توارث الحركات في المقادير امر يتألف من غير منقسمات **اقول** بل
بيان ان كل حادث فهو مسبوق بوجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير
اعنى الزمان لا انه لم يعرض تسمية في هذا الموضع بعد وتبين ان الحادث بعد لم يكن
ليكن بعديته هذه مضافة الى قبلية قدر الت فلا قبل لا يوجد مع البعد
لا قبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي يوجبها القبل والبعد منهما معا
بل قبل نزول قبلية عند تجدد البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم
لان العدم كما كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون
قبل ومع وبعد فاذن هناك شئ آخر يتجدد ويصرم فهو غير الذات وهو
متصل في ذاته اذ من الجائز ان يفرض متحركا بقطع مسافة يكون حدوث هذا
الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون
بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث قبلية وبعديات متصرفة ومتجددة
مطابقة لاجزاء المسافة والحركة فظهر ان هذا القبلية والبعديات متصلة اتصال

المسافة والحركة وقد تبين في اللفظ الاول ان مثل هذا المتصل لا يتألف من اجزاء
لا يتجزأ فاذا ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قادر الذات متصل اتصال
المقادير وهو المطلوب في الكتاب وآله ان الزمان ظاهر الاينة خفي المهية والشيء
قد رتب على اثنيته في هذا الفصل وسيتبين في الفصل الذي يليه الى مهيته ولذلك
وسم احد الفصيلين بالتبعية والاخر بالإشارة وهذا المباحث يتعلق بالطبيعيات
وانما اورد ما فهمنا لاحديا حجة اليها وكونها غير مذكورة فيما مضى من الكتاب واعلم
انه انما نبه ههنا على وجود الزمان قبل كل حادث لوجود القبلية والسجدية الخاصتين
به فانه هو الشيء الذي يلحقه لذاته القبلية والسجدية اللتان لا يوجدان معا وذلك
لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية بهذه الصفة لذاته بل لو وقع في
زمان هو قبل زمان ذلك الاخر والقبلية والسجدية للتشيتين بسبب الزمان
واما الزمان فليس بسبب شيء آخر بل ذاته المتصورة للتحجدة صالحة للحقوق هذين
المتعينين بهما لا الشيء الآخر فاذا ثبت هذين المتعينين يدل على وجود الزمان وكذا
يصح تعريف الزمان بهما لان تصورهما لا يمكن الا مع تصور الزمان وتميزهما عن
سائر الاقسام القبلية والسجدية باثنتي التان لا يوجدان معا ايضا ليس بتميز حقيقي
لان الممتول يجري مجرى مجرى في معانيهما المختلفة لكن لما كان الزمان معروفا
الاينة لم يلتفت الى ذلك والقبلية والسجدية اللاحقتان بالزمان اضافتان
بالزمان لا يوجدان معا الا في القول لان الجزئين من الزمان اللذين يلحقهما
القبلية والسجدية لا يوجدان الا في القول معا فكيف توجد الاضافة
اللاحقة بهما لكن ثبتهما في العقل لشيء يدل على وجود معروضهما الذي هو الزمان
تركي الشيء ولذلك استدلل الشيخ بوضو القبلية للعدم على وجود زمان يقارنه
فانظر هذا المعاني فقد اندفع اعتراض القاضل بان هذه القبلية لو كانت
موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل موجود اخر بقبلية اخرى
ويتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته
وليحق ما سواه ما يقع فيه بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجود
المتخصص بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في جميع الازمنة وان أخذ

من حيث يقع في زمان معين كان حكمه حكم سائر الموجودات في الحق قبلية لا
 يعتد بها الذهن به ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بالقطاع الاعتبار الذي هو
 بند نعم ايضا اعتراضه بالهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معا وقد قيل انها لا يوجد
 معا هفت وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معا هفتا هفتا في العقل
 ولا يجب ان يوجد في الخارج معا ويمد نعم ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية
 الوجودية للزم انصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المفيد بشئ ما يكون
 معقولا بسبب ذلك الشئ ويعبر الحق باعتبارات العقلية به من حيث هو
 معقول ثم انه اشتغل بالمعارضه فقال سبق بعض اجزاء الزمان على بعض وهو
 هذا السابق المذكور في عدم الحادث ووجوبه تعيينه فيلزم من قولكم هذا
 ان يكون للزمان زمان آخر والفرق بان الزمان مقتضى لانه فلذلك استغنيت
 القبلية والبعديّة العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد لوجهين الاول
 ان اجزاء الزمان كانت متساوية في المنهية استحالة تخصيص بعضها بعضا بالقدرة
 دون البعض الآخر وان لم يكن كان انفصال كل جزء عن الآخر بهيئته فيكون الزمان
 غير متصل بل مركبا من آفات الثاني ان تجوز وجود قبلية وبعديّة لا يوجد ان معا
 في جزئين من الزمان من غير ان تغاثرهما يقتضي تجوز كون العدم قبل وجوده في
 من غير ان تغاثرهما قال وايضا ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعديّة
 يمكن مع القول بكون كل جزء من الزمان مسلوبا لجزء آخر ولا يمكن مع القول
 بحادث هو اول الحادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحادث اجيب بان
 قولنا اليوم متأخر عن امس ليس هو انه لو يوجد معه لان اليوم ايضا لم يبق بعد
 وان سلمنا ان معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضادة عارضة لهما معا فرة
 لا يقرها كان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان الذي حصل فيه امس
 وحر يعوق التسلسل وان لم يكن معناه انه لو يوجد معه بل كان معناه ان اليوم
 لم يوجد حس كان امس فلنظ كان مشعرة بمضى زمان وذلك يقتضي
 ايضا ان يكون للزمان زمان آخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا
 يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان آخر والجواب ان الزمان ليس له

مهية غير اتصال الانقضاء والتجرد وذلك الاتصال لا يتخلى الا في الوهم
 فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم ولا تاخر قبل التجريد ثم اذا فرض له اجزاء
 والتقدم والتاخر ليسا بعارضين ليرضانا للاجزاء ويصير الاجزاء هيما متقدمة
 ومتأخرة بل تصور عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم
 وتاخر للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لشيء آخر وهذا معنى الحق للتقدم والتاخر
 الذي تبين له واما له حقيقة غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار كالحركة
 وغيرها فانما يصير متقدما ومتأخرا بتصور عرضيهما وهذا هو الفرق بين
 ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيرهما فاذا قلنا اليوم وامس
 لم يحتج الى ان يقول اليوم متأخر من امس لان نفس مفهومهما يشتمل على
 معنى هذا التأخر اما اذا قلنا والعدم والوجود احتجا الى اقتزان معنى التقدم باحدهما
 حتى يصير متقدما واما المعية لمعية ما هو في الزمان للزمان غير المتعدي لزمان اعني معية
 شبيهين يقعان في زمان واحد لان الاول يقضي نسبة واحدة لشيء غير الزمان الي
 الزمان هي متى ذلك الشيء والاخرى يقضي نسبتين بشيئين ليشق كان في ملسوب
 اليه واحدا باحد وهو زمان ما ولذلك لا يحتاج في الاول الى زمان تغاير الموصوفين
 بالمعية ويحتاج في الثانية اليه اشتراكا ولا لا تجرد لا يمكن الامع تغير حال وتغير
 الحال لا يمكن الا لذي تحوة تغير حال اعني الموضوع فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة
 ومتحرك اعني تغير متغير ليسا يمكن فيه ان يتصل ولا يقطع وهي الوضعية الدورية
 وهذا الاتصال يحتمل التقدم فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد يكون اقرب فهو كـ
 مقدار للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة
 التقدم والتاخر الذين لا يجتمعان اقوال يريد بيان مهية الزمان وتقريره
 ان التجرد والنصرم اللذين نبه على وجودهما في المتقدم لا يمكن ان يوجد
 الا مع تغير الحال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا بشيئين يصير منه التغير وهو الموضوع
 لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا الاتصال اذن متعلق
 الوجود يتغير هو عرض ومتغير هو جسم يحل التغير فيه ومثل هذا التغير المواقف
 يسمى حركة فهذا الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور

في الفصل السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان وكل زمان له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان آخر قبله ويلزم من ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول الحركات المستقيمة لا يمكن ان يتصل لا الى اول الحركات متاهي الامتدادات ولما سياتي في النمط السادس فان الزمان يتعلق بحركة يمكن ان يتصل ولا يقطع وهي الوضعية الدورية له وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى بياته فهو من مقولة الكرم ومن النوع المتصل فالزمان كما يقدر بالتغير اعني الحركة وهذه ماهية وعند تبنيها صرح بتسميته فقال وهذا هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان الحركة كمية من جهة المسافة فان الحركة تنبذ بزيادة المسافة وتقص بنبعها نها وكميته من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان وتقتص بنبعها اجزاء يتقدم بعضها على بعض مقدما وصبيا يوجب للتقدم والمتأخر مجتمعين في الوجود والحركة يتجزأ بتجزئة المسافة ويصير بعضها مقدما وبعضها متأخرا بالزمان المتقدم اجزاء المسافة وتأخرها الا ان المتقدم والتأخر منها لا يجتمعان بخلاف المتقدم والمتأخر من المسافة والزمان هو كمية الحركة لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان فهذا بيان ما ذكره ههنا وقد قال في الشفاء بهذه العبارة ولنت تعلم ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متأخر ومتقدم وانما الوحدتها التقدم ما يكون متها في المتقدم من المسافة والتأخر متها ما يكون في المتأخر من المسافة فكيف يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتأخر منها كما يوجد المتأخر والتقدم من المسافة معا فيكون للتقدم والتأخر في الحركة خاصية يلحقها من جهة ما هما الحركة ليس من جهة ما هما المسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد المتقدم والمتأخر فيكون للحركة لها عدد من حيث لها في المسافة تقدم وتأخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو هذا العدد والمقدار فالزمان عدد الحركة اذ ان فصل الى متقدم ومتأخر لا بالزمان بل في المسافة والا كان البيان تحديدا بالدور وهذه عبارة غرضه ببيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغيره في ايراد هذه المسئلة الاخيرة اشارت

كل حادث فقد كان قبل حدوثه وجوده ممكن الوجود فكل ما كان وحقى به حاصل
وليس هو قد تم القاصر عليه والا لكان اذ قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه
غير ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او انه غير
ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن ان هذا الامكان غير كونه القادر
عليه قاصر عليه وليس شيئاً معقولاً بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو
اضافي فيقتضي موضوع ما فالحادث بتقدمه قوة وجود موضوع اقوال يريد بيان
كون كل حادث مسبوقاً بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده
اما مستمع الوجود او ممكن الوجود والا لكان محال فالثاني حق فاذن له امكان
وجوده قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة القادر عليه لان السبب
في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير
المحال مقدوراً عليه هو كونه ممكناً في نفسه والشيء لا يكون سبباً لنفسه وايضاً
كونه ممكناً امر له في نفسه وكونه مقدوراً عليه امر له بالقياس الى القادر عليه
فاذن كونه ممكناً هو امر مغاير لكونه مقدوراً عليه وهذا الامكان ليس شيئاً معقولاً
بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن
ان يوحى الى او بالقياس الى صديق ورته شيئاً آخر كما يتق الجسم يمكن ان يصيب
ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس الى شيء آخر فهو امر اضافي والامور الاضافية
اعراض والا لعرض لا يوجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدم امكان
موضوعه وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجوده ذلك الحادث فيه
فهو قوة وجوده والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي هو عرض
فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضاً ومادة بالقياس اليه ان كان
صفة فهذه تقرير ما في الكتاب واما علم ان كل امكان فهو بالقياس الى وحق
والوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض فاما الامكان
بالقياس الى وجوده بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجوده شيء اخر له او بالقياس
الى صديق ورته موجوداً آخر كما يتق الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوحى له
البياض او يتق الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان يصير موضوع

بالفعل وظاهر ان جميع هذه الامكانات محتاجة الى وجودها وهو محلها والامكان
 بالقياس الى وجودها بالذات للشيء فيكون بالقياس الى وجوده ولا يخفى اما ان يكون
 ذلك الشيء ممائرا في موضوعه او في مادته او في مادة كماله البياض فيمكن
 ان يقع في احد او يكون وكذلك الصويرة والنفس وحكم هذا الامكان ان
 الاحتياج الى موضوعه حكم القسم الاول ويكون موضوعه حاصل وجوده
 ذلك الشيء واما ان لا يكون كذلك بل يكون ذلك الشيء قائما بنفسه لا محالة
 له شيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان
 محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة كما من واما مكانه لا يمكن ان يتعلق بغير
 دون موضوعه اذ لا علاقة له بشيء فليزم ان يكون جوهر قائما بنفسه لكن المحجور
 من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون
 الامكان هو حقيقة ذلك الجهر واذا لم يكن حقيقة فهو عارض له وقد فرض
 غير عارض لشيء هفت ولذا تبين ان مثل هذا الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو
 ان كان موجودا كان دائر الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود
 وقد ظهر من ذلك ان الاشياء المحادثة يكون اما اعراضا او صوراً او مركبات
 او نفوسا يوجب مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذا الاشياء يكون
 قبل وجودها وتبعها بالقوة فبق هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي
 تختلف بالبعد والقرب وتزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما
 يقع اسم الامكان عليها بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في نفسها
 فهي اقوى لازمة لمهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجوداتها
 وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان يكون
 فوق واحد وبالا امتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج والموصوف بالامكان
 مهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم بأسرها وهذه الاختلافات
 احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما اوردت تحقيقه في هذا الموضوع لئلا
 الاشتكالات التي تورد ههنا وظهر منه ان قول الفاضل الشارح للشيء قبل
 الوجود لا نفى صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضة ذلك

بأنه موجود من ذاته مقدور للقاء في ذلك بقضي تميزه ثم معارضته للمعارض
 بالمستلزمات المثيرة عن الممكنات مع كونها نقياً صريحاً لا يخطب يقضيها عدم التميزين
 الاعتبار العقلية والا موار الخارجية واما قوله لو كان الامكان موجوداً فلكان
 واجبا وممكنا والاول محال كونه وطعا لغيره الثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون
 للامكان امكان فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشئ
 خارجي فمن حيث تعلقه بالشئ الخارجي ليس بموجود في الخارج هو امكان بل هو
 امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشئ يدل على وجود ذلك الشئ في الخارج
 وهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالنقل موجود في الخارج وله امكان
 آخر يعتبره العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاختيار كما مر في التقدم لايت
 وجود شئ في العقل دون الخارج جعل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن
 على انها صورة لموجود خارجي مع المطابقة والا اعتبارات العقلية لا يوجد
 في العقل على انها صورة شئ في الخارج بل على انها احكام موجودة في الخارج
 واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج من حيث هي احكام بل يكون
 موجودة من حيث هي محكوم عليها واقا قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون
 حالا فيه لان الحادث قبل وجوده متميز ان يكون محلا لشئ ولا يجوز ان يكون
 حالا في غيره لان نعت الشئ لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشئ قبل
 وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشئ في موضوعه بالقوة وهو
 صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفه للشئ من حيث هو بالقياس اليه فلا اعتبار
 الاول يكون كعرض في موضوعه وبالا اعتبار الثاني يكون كاضافة المضاف اليه ولما لم يكن
 وجود مثل هذا الشئ الا في غيره لم يستغن ان يقوم امكانه ايضا بذلك الغير واما
 قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستندة لوجود المتضايفين فهو لما يتحقق
 بعد ثبوت الهوية والوجود ويلزم منه تقدم الوجود على الامكان فالجواب انه
 من حيث كونه صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفي شيئا
 في العقل ولا يجب من ذلك ان لا يقد موهبا عليه في الخارج لكنه من حيث تعلقه
 بالتباين في العمتل بامر وجود في الخارج ليستدعي له محالة من وجود

في الخارج كما مضى في التقدم بعينه وأما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا
 بموضوع او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالوصول فانها ممكنة
 معها غير متعلقة بموضوع ومادة فالحجاب عنه مأثور من الفرق بين الامكانين
 تعلقهما كما في الخارج وان امكان مثل هذا لا شياء صفة لمهياتها المجردة
 عن الوجود والعدم في العقل وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع ولا مكان
 بهذا الاعتبار كعرض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها وكون بهذا الاعتبار
 كاضافة المضادات اليه وأما قوله لو قيل الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوبه اولى لا يعجز
 الا اذا كان له مادة قلنا المقدمتان مسنوعتان اما الصغرى فلان الاول لو ثبت
 لو حصلت حالة الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلال في حدوث الحادث
 ويتسلسل العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحدوث كان متوقفا
 اما على وجودها او على عدمها والاول يقتضي وجود الحادث معها لا بعدها
 والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اتقضى بعدها وأما الكبرى فلما امر
 بالحجاب عنه ان الشيء لا يحدث الا اذا صار وجوده واجبا فضلا عن الاولوية
 وانما يحدث مع تحقق وجوبه غير متأخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه
 انما يتحقق بان يتم استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستعداد يتعلق
 بشرائط يستجمعها الحركة المتصلة التي كاول لها الوجود في الجسم الابداعي
 على ما يشتمل العلم الالهي على بيانه **تنبيه** الشيء قد يكون بعد الشيء من وجوبه
 كثيرة مثل الجدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الى ان من الجملة الى ما يكون
 باستحقاق الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا فقولهم يثبت الحدوث
 الذاتي للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبني على تحقيق التأخر
 الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشيء متأخر عن لا وجوده تنقسم
 الى زمانى والى ذاتى لانقسام التأخر اليهما قدم الشيء تحقيق معنى التأخر الذاتي
 على اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان تأخر الشيء عن غيره يرق لخمسة معان
 على ما حقق في الفلسفة الاولى احدى بالزمان والثاني بالترتبة لوالوضع
 الذي يكون التأخر المكاني صنفاً منه والثالث بالشيء والرابع بالطبع

والمختار بالعلولية والاخير ان يشتركان في معنى واحدة وهو التأخر بالذات
 والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا الى آخر في تحقيقه ولا يكون ذلك الاخر
 محتاجا الى ذلك الشيء فللمحتاج هو المتأخر بالذات عن المحتاج اليه نحو لا يحلوا اما
 ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانقراضه فيقيد وجوده المحتاج او لا
 يكون والمحتاج بالا اعتبارا كاول متأخر بالعلولية وهو حركة المفتاح بالقياس
 الى حركة اليد وبالا اعتبار الثاني متأخر بالطبع وهو كالكتيب بالقياس الى الواحد
 وكالمشروط بالقياس الى الشرط والمتأخر بالعلولية لا ينفك عن المتقدم
 بالصلية في الزمان وينتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
 المعلول يكون تابعا لارتفاع الحلة من غير انعكاس المتأخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير
 انعكاس فان المتقدم يمكن ان يجلو مع المتأخر با مع المتأخر فلا يمكن ان يجلو مع المتقدم وبهما
 يقال للمعنى المشترك تأخر بالطبع ونحو التأخر بالعلولية باسم التأخر بالذات والشيء استعمالها في
 ما طبعوا به من المشاكلة لذلك انه قال عند ذكر التقدم بالعلوية وان كان يقع المتقدم
 بالطبع على المتقدم بالعلوية والذات اما في هذا الكتاب فقد سمي المشترك
 تأخرا بالذات والدليل عليه انه يمثل له بحركة المفتاح واليد وهو تأخر
 بالمعلولية الذي هو احد تسميه شرطا لاسم التأخر بالذات صريحا
 على القسم الآخر وهو تأخر ما للشيء بحسب غيره عماله بحسب ذاته
 وهو تأخر بالطبع لا بالعلوية وهذا التأخر اعني الذاتي بالمعنى المشترك هو تأخر
 حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان التأخر بالزمان او بالمرتبطة
 والوضعية او بالشرط يمكن ان يصيب بالفرص متقدما وهو لان مقتضى
 التأخر هو ما علم من لذاته واما التأخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما
 وهو هو لان مقتضى التأخر هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ باسمه
 الذي يكون باستحقاق الوجود فاعلم ان التأخر بالعلولية يجب ان يكون
 في الزمان مع المتقدم بالعلوية والتأخر بالطبع لا يجب ان يكون في الزمان مع المتقدم
 بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون وكذلك حكم الشيخ على المعنى المشترك بل
 بالامكان العام اشكال للوجوب واللاوجوب هو محله وان لم يتقن ان يكون

في الزمان معاً قال وذلك اذا كان وجود هذا عن آخر وجود الآخر ليس فيه اشتقاق
 هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الآخر فليس يتوسط
 هذا بينه وبين ذلك الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لآفته وليس يصل اليه
 الا ما را على الاخر فيكون هو الآخر بالذات بتفترية في بعض اقسامه ومعناه ان
 هذا التأخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتأخر كما المعلول مثلاً عن آخر
 يعني المتقدم كما لعل مثلاً ووجود المتقدم ليس عن المتأخر فما اشبه المتأخر
 الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علته ان كان علة واما
 المتقدم فليس يتوسط متأخر بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لآفته
 المتأخر وليس يصل الى المتأخر من تلك العلة الا ما را على المتقدم وذهب الفاضل
 المشرح الى ان المراجعات العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده والمعلول ليس
 بمتوسط بين ذات المعلول ووجودها وولست امرى هذا التفسير مطابقة لفظ الكتاب
 قال وهذا مثل ما يقول حكت يدي فتحرك المفتاح او شر تحرك

المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او شر تحركت يدي وان كان
 معاني الزمان هذه بعدية بالذات هذا هو اللفظ المشابه المتقدم الذاتي ومعناه واضح
 اعترض الفاضل المشرح على التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من
 تقدم العلة على المعلول كونها متوسطة فيه كان معنى قولنا العلة
 متقدمة على المعلول هو ان المتأخر في الشيء مؤخر فيه وهذا تكرار
 خلل عن الفائدة وان كان المراد شيئاً آخر فلا بد من افادة تصوية وجعل
 قول الشيخ الوجود لا يصل الى المعلول الا ما را على العلل بالذات نسبة الى الجواز
 وجعل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بياناً اخر غير ونسبه الى الركعة
 واما قول تقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود
 معلوم ببديهة العقل وليس لغرض من هذه البيانات ولا مثله ترفيفه ولا
 اثباته بل لغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم الزماني فان الجمع هو
 يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود هذا التقدم قال شر
 انت تعلم ان حال الشيء الذي يكون للشيء باعتبار ذاته مستحياً عنه غيره

والخامس بالمعلومية والاخذات وكل موجد عن غيرك يستحق العدم لو انفردا ولا يكون
والمعنى المشترك هو ان يكون له الوجود عن غير فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون
محتاجا الى هذه الشئ **ت** الذال **اقول** لما فرغ من بيان حتى التاخر المذاق بشرح والمقصود
او هو اثبات الحدوث والذات للممكنات وتقريرة ان حال الشئ الذي يكون له يجب
ذاته مع قطع النظر عن غيره انما يصح ان قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات
لان ارتفاع حال الشئ يجب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي
يكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي ارتفاع الحال التي
بحسب الذات والوجود عن الغير الممكن بالذات لو انفرد عن غيره مستحق العدم بحسب
الخارج واما بحسب العقل فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون
له باعتبار وجود علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما
مغائران له وهذه الحالة اعني التجدد عن الاعتبار لا يكون الا في العقل
فالحال التي لا يكون له متجرا على الغير ما العدم واما ان لا يكون له وجود ولا عدم
واما وجوده فهو حاله بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق اما بعينه
او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذي قال الفاضل الشارح الممكن لا يستحق
الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق الوجود فان المستحق للاوجود هو المشترك
فاذن وجوده مسبوق بلا اشتقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال
نفى قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد
مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي هي فهو في هذه
الحالة لا يستحق العدم او الوجود ولا كان مستغنا لا مستغنا وان اراد
به اعتبار ذاته مع علته فلا يكون الانفراد انفرادا وتجب عنه ان الهوية المجردة
عن الاعتبار لا تثبت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تجل
من ان يعتبر ما مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احد عما لكنها
انما قيلت في الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع
وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها اذا قيلت في الخارج وفي
معنى اشتقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تحريدها عن الوجود

والعدم معاً ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ ولا يكون له وجود لو انفرد
ليست بمعنى العدد بل حتى يكون معناه انه ثبت له ان لا يكون له الوجود بل هي
بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم وتقدر الكلام كل موجود عن غير فليس
معها معنى الوجود لو انفردت مهميتها وتقدر النتيجة ان تجد تلك السهية عن اعتبار
الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات **تنبية** وجود المعلول متعلق بالعللة
من حيث هي على الحالة التي بها يكون عللة من طبيعة او ارادة او غير ذلك ايضا
من امور يحتاج الى ان يكون من خارج وبها مدخل في تدمير مكونات العللة عللة
بالفعل مثل الآلة حاجة البخار الى القودم والمادة حاجة البخار الى الخشب المعادن
حاجة النشار الى نشار آخر او الوقت حاجة الادمي الى الصيف او الى الداعي حاجة
الاكل الى الجوع او زوال مانع حاجة الفسار الى زوال الدجج قول يريد ان ينبه على
ان المعلول لا يتخلف عن علته التامة فقد كثر من وجود المعلول متعلق بعلة
المستجمعة لجميع ما يحتاج اليه في علية بالالفعل كما مضى فواشار الى بعض
تلك الامور وقسمها الى ما لا يخرج عن ذات العلة والى ما يخرج عنها والاول كما
المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة للمقتضية لها مع الشعور فان عللة
ها تين الحركتين لا يتحصل موجد الا بها وكذلك الحالة التي للنفس الساقية
التي يصيد بها عللة للحركة غير طبيعية والارادية والحالة التي يكون للعلل
التي هي فوق هذه العلل وقوله او غير ذلك اشارة الى القسم الثاني اعني ما يخرج
عن ذات العلة معاله مدخل في تدمير علية بالالفعل فقد ذكر خمسة اصناف
يمكن ان يشتمل عليها قسمه وهو ان يترك الامور يكون اما وجوبية واما معدومة
والوجودية يكون اما شيئاً ينضاف الى العلة ليتكمن من العلية او شيئاً لا ينضاف
اليها والاول اما شئ يتوسط بينهما وبين معلولها كالآلة واما شئ لا يتوسط
وهو اما ذات ينضاف اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشئ الذي لا ينضاف
اليها اما محمل لنفعها كالمادة واما ليس محمل لنفعها كالزمن والعدمية كزوال
المانع قوله في الوقت حاجة الادمي الى الصيف اي حاجة التخذ الاديم وهو
منسوب الى جمع الاديم والاديم جمع على ادم كافي وافق والجماد الذي

نعم يتم دباغته ويحجر ايضا على آفة كغيره من غيرة فامرغفة فامرغوب ايها اما ادعى
 فبفتح الالف والدال واو ادعى بمسألة الالف وكسر الدال والزمان ههنا بشرط هو حرجي
 لوجود الصنعة كذا في كذا العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارادة
 قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال موضوعات بل
 فاعل بالارادة والداعي في قوله حاجه الفسأل الى نوال الدخن هو الباس الغير السليم
 وهو ضد المعنى وعلى نوال المانع اعتض الفاضل بالشارح بانه قيد عدمي فوالعقل
 لا يكون جزء من العلة الموجبة والحياب ان الشيء ليرقى ان هذه الامور ما هي
 بل ذكر انها مما له مدخل في تصدير عليتها وصدين ورتها علة بالفعل كذا
 ان العلة مع ما يمنعها عن التأثير لا يكتسب علة بالفعل واعلم ان الامر
 العدمي ليس عدما صريحا بل هو عدم مقيد بوجود شيء وهو من حيث هو كذا
 امر ثابت في العقل يصح ان يكون علة لما هو مثله كالتق عدم العلة علة العدم
 ويعلم ان يكون شرط الوجود معلول ثابت على الاطلاق ويصير حرجا من المفهوم
 عن علة التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل **قال** **معلق**
 متعلق بعدم كون العلة على الحالة التي هي بها علة بالفعل كان فانها موجودة
 لا على تلك الحالة او لم يكن موجودة اصلا **اقول** لما ذكرنا الامور التي يستر بها علما
 وهي ما يتعلق وجود المعلول بجهتها ذكر ان عدم المعلول متعلق بعدم شيء
 من تلك الجهة اما عدم حال من الاحوال المتبينة في العلية بالفعل وحدها
 عدم فاعل العلة مطلقا **قال** فان لم يكن شيء معوق من خارج وكان
 الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف وجود المعلول على وجود
 الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب
 وجود المعلول وان لم توجد وجب عدمه وايضا فرض ان كان ما بالارادة
 ابد او وقتا ما كان وقتا **اقول** الذي اذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن هو
 علة تامة بل يحتاج الى حالة من الاحوال المذكورة فوجود المعلول
 على وجه تلك الحالة فاذا وجد وجب وجود المعلول لانه لم يتوقف الا
 وان لم يوجد وجب عدمه لانه توقف شيء لم يكن حرجا في الامر

فرض ابدأ او وقتاً مادون وقت كان ما بالزمانه مثله قال واذا جاز ان يكون
كل شيء متشابه الحال في كل شيء وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمد
فان لم يسم هذا مفعولاً بسبب ان لم يتقدمه عدم فلا مضائق بعد ظهوره
اذا جاز ان يكون علة قامة موجودة لا اول لوجودها ولا آخر وهي متشابهة
الحال في كل شيء لا يتحدد لها حال ولا ينزل عنها حال ولها معلول لم يبعد
ان يجب عنها دائماً وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب
عنه سرمد لان مقصوده ههنا الالة الاستبعاد فان الجمهود يستبعدون
وجود معلول خارج الوجود وايضاً انقطع عن وجوده علة هذا شأنها حتى على ان الالة
الاولى يستتبع ان يكون لها صفة او حال يجوز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشار
بعد فلذلك اقتصر ههنا على الحكم بالتجوز وانزال الالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام
ههنا بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة التي يكون لبعض
التغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي يكون
للمتغيرات الى الامور الثابتة والسرمد على النسبة يكون للامور الثابتة بعضها الى بعض
ثراً وما الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولاً فان لم يطلق لفظة المفعول
عليه بسبب ثوران لم يتقدم عليه عدم بالزمان فلا مضائق في وضع الاسامي بعد
ظهور المعنى فظهر من ذلك ان المفعول اعم من المحادث تلبس به الابداء هو ان يكون
من الشيء وحيث يتغيره متعلق به فقط دون متوسط من مادة او آلة او زمان هذا
تفسير لفظة الابداء بحسب الاصطلاح القريب من استعمال الجمهور قال سيقدمه
عدم زمانى لم يستغن عن متوسطة هذا تدكاراً لسلف وهو ان كل مسبوق بعد
مسبوق زمانى ومادة والغرض منه عكس نقيضه وهو ان كل ما لم يكن مسبوقاً بالآلة
زمانى فلم يكن مسبوقاً بعدم وتبين من الضيقات تفسير الابداء اليه ان الابداء هو
ان يكون من الشيء وجوده لغيره من غير ان يسبقه عدم سيقار زماناً وعند هذا
ان الصنع والابداء متقابلان على ما استعملوهما في صدر النبط قال والابداء على
رتبة من التكوين والاحداث التكوين عموماً ان يكون من الشيء وحيث مادي والاحداث
هو ان يكون من الشيء وجوده زمانى وكل واحد منهما يقابل الابداء من وجه

والابداع قدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالمتكاملين والزميات
لا يمكن ان يحصل بالاحداث لا متتابع كونها مسبوقين بادة اخرى وزمان اخرى
فاذن المتكاملين والاحداث مترتبان على الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى
فصل على رتبة منها وليس في هذا البيان موضع خطأ به كما ذهب اليه الفاضل الشارح
تنبيهه **والاشارة** كل شيء لم يكن ثم كان فلتبين في العقل الاول ان يخرج احد
طرفي امكانه صار اولي متبوع وسبب وان كان قد يمكن العقل ان يذهل عن هذا
اليتين ويفرغ الى ضرب من البيان وهذا الترجيح والتحصيل عن ذلك الشيء اما
ان يقع وقد وجب عن السبب او بعد ليجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه
للامتناع عنه فيعوض الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف والحق انه يجب
عنه اقل الحدوث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن مقتضى ترجيح احد طرفي
وجوهه وعلمه على الاخر الى علة مرجحة لذلك الطرف وهذا الحكم اولي وان كان
قد يمكن العقل اي قد يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفرغ الى ضرب من البيان
كما يفرغ الى التمثيل بتفقي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يتبرجحا
على الاخرى من غير شيء اخر ينضأ اليها والى غير ذلك مما يجري مجراه ويدكر في هذا
الموضع ثم ان صدور الممكن المعلوم مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا
او لا يكون بل يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون متنعاً مع فرض وقوعه فان كان ممكناً
عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي حديداً او حديداً ولا يقف بل يؤدي الى
الاتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ناقصاً
سبباً بسبب وهو محال فاذن صدور المعلوم مع الترجيح عن السبب لا وجه له
وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلوم عنها لم يوجد
المعلوم وايضاً ان العلة الاولى كما كانت واجبة لذاتها كانت واجبة
في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة مع الاشتماله على حكم اولي و
هو احتياج الممكن في وجوهه الى سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور بالبيان
فيه احد وعلى حكم قريب من الوضوح وهو كون السبب تسببياً ولجبا وهذا
مما نازعه فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما يصدر الفعل عنه

على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها
غير مفهوم ما في مسألة ما بحيث يجب عنها فان كان الواحد بحيث شيئا ان
في حيثيتين مختلفتين لمختلفتين المفهوم فمختلفتي الحقيقة فاما ان يكون من مقوماته او من
لوازمه فان فرضنا من لوازمه عاذا لطلب جذأ فبالتحري الى حيثيتين من مقوماته
العلة فمختلفتين اما للمهمة والالانته موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان معا
ليس احدهما يتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة **اقول** يزيد بيان ان الواحد
الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحدا لشيء واحد بالعدد وكان هذا الحكم قريبا
من الواضح ولذا لا يرسم الفصل بالتنبيه وانما كثر مدافعة الناس اياه لا لغرض
معنى الوحدة الحقيقية وتقرير ان يبقى مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه اثنان معا
كونه بحيث يجب عنه باي علية لاحد هما غير علية للآخر وتغاضي مفهوم حيث
يدل على تغاضي حقيقتيه فاذا من المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيان او شئ موصوف
بصفتين متغايرتين وقد فرضنا واحدا همت فهذه القدر كاف في تقرير هذا المعنى لزيادة الواضح
قال ونالك الشيطان انما لم يكونا من مقومات ذلك الشيء الواحد ومن لوازمه فان كانا
لوازمه عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي ذلك المنع زيادة
او بالتفريق بعد تصالفا ما ان يكونا من مقوماتهما ومن لوازمه والمراد منه ان يكون
احدهما من مقوماته والآخر من لوازمه لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم
هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدأ حيثية الاستلزام غير خارج عن
خاتمه والافعال الكلام وعلى الجملة مع جميع التقديرات يلزم منه تركب ما في مهية ذلك
الشيء اولانه موجود بعد كونه شيئا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم
بحسب مهية المنقسم الى مادة وصورة والثاني كما في العقل الاول بحسب التكثر
الذي يلزم منه عند وجوده بسبب تغاير مهية ووجوبه والثالث كما في الشئ المنقسم
الى اجزائه او جزئياته فاذا كل ما يلزم عنه اثنان معا ليس احدهما يتوسطه منقسم
الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما يتوسطه لان الاشياء الكثيرة يمكن ان يصمد
عن الواحد الحقيقي ولكن البعض يتوسط البعض فاما قال فهو منقسم الحقيقة
ولم يقبل منقسم المهية لان المهية قد يكون بسيطة والكثرة يلزمها اما للوجود

او لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان الواحد قد يسلب
 عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بجسم وليس بشجر وقد يوصف باشياء كثيرة
 كقولنا هذا الرجل قاهر وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجواهر للسواد والحركة
 ولا شك في ان هذه هي موانع سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك
 الاشياء مختلفة ويوجب التقسيم المذكور حتى يلزم ان يكون الواحد لا يسلب عنه الا واحد
 ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا وان جواب ان سلب الشيء عن الشيء واتصاف
 الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء امور لا يتحقق عند وجود شيء واحد لا غير فانها
 لا يلزم الشيء الواحد من حيث هو واحد بل ليستلزم وجود اشياء فوق واحدة
 تتعد منها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وحدود الاشياء
 الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بحال وبيان ان السلب يقتضي ثبوت مسلوب
 عنه بتقدم مائة ولا يكفي فيه ثبوت للمسلوب عنه فقط وكذلك الانصاف يفتقر
 الى ثبوت موصوف وصفة وان قابلية الى قابل ومقبول اولى قابل وشئ يوجد
 المقبول فيه والاختلاف المقبول كالسواد والحركة يفتقر الى اختلاف حال التقابل
 فلو لم يقبل السواد من حيث يتفعل عن غيره وتقبل الحركة من حيث يكون له حال
 لا يمتنع خروجه عنها واما أحد ورأى الشيء عن الشيء امر يكفي في تحققه فمضى شيء
 واحد هو العلة والا لا متنع استناد جميع المعالولات الى مبدأ واحد كونه الصمد
 ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشئ صادر لا نأقول الصمد ويطلق
 على محليين احدهما اصل هذا في معرض العلة وللعول من حيث يكونان معا
 وكلا منا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعول وهو بهذا المعنى
 يتقدم على المعول ثم على الاضافة العارضة لهما وكن لا منافاة وهو امر
 واحد ان كان المعول واحد او ذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها كانت
 العلة صلة لذاتها وقد يكون حالة يعرض لها ان كانت علة لذاتها
 بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعول فوق واحد فلا محالة يكون
 ذلك الامور مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما من **أَوْ هَامَ وَتَنَدِيهَا**
 حال قوام ان هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجيب لنفسك انك اذا تكررت

ما قبل فشرط واجب الوجود لم يجد هذا المحسوس واجبا فتركت قوله تعالى
لا احب الاقلين فان المحسوس في خطيئة الامكان اقول ما اقول كخروج بل هذا الوجه
المحسوس معلول لشرطه فتركت قوله فتركت ان اصله وطيبته غير معلولين كالمحسوس
معلولة وهو لا قد جعلوا في الوجود واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم
من جعل وجوب الوجود لظهور اوله في اشياء وجعل غير ذلك من ذلك وهو لا
في حكم الذين من قبلهم اقول بيني وبينكم هذا هب الناس في وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقد ما واحد وثنا وان يسه على ما هو الحق عندنا منها واول اختلا فصح
في الشئ الغنى عن المثل الذي هو موجب لنفسه واجب لذاته اهو احد الامكن
واحد فالمقابلين بانه اكثر من واحد فترت قوله قائلين بان هذه الموجودات المحسوسة
قالي قائلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولى نزعتم ان الافلاك والكواكب باشكالها
وهي اتى ونضدها والعناصر كلها اتى واجبة قد بية وان الممكن الحادث
في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها الا غير الشئ من عديهم
بتذكر ما من من شرط واجب الوجود وهو انه واحد غير محتاج في قوله الى شئ
وغير منقسم بحسب الحد والمهية ولا بحسب المعنى والقوام ولا بحسب الكمية
الى اجزاء ولا الى جزئيات ولا الى صهية ووجوه وان جميع ما هو موصوف بشئ من
ذلك ممكن ان يشر استشهد على امتناع كون هذا المحسوسات الموصوف بذلك
سبدي بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالى لا احب الاقلين في قصة ابراهيم حكاية
عنه حين حاكم بامتناع الربوبية للكواكب لا فواها فان الامكان اقول ما واما الفرقة
الثانية فترت قوله بان هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترت قوله قائلين بان هذه
هذه المحسوسات وعصرها واجبة والى قائلين بانها ليست بواجبة ما التاثلون
بانها واجبة فمنهم من ذهب الى انها هيولى مجردة عن الصور ككثير من القدماء ومنهم
من ذهب الى انها هي اجسام اما متفقة بالصور ومختلفة بالاشكال وهم اصحاب العقل
واما مختلفة بالصور وهم اصحاب الخلط ومنهم من ذهب الى انها عناصر واحد هو الماء
او هو اوجاهة وغير ذلك ثم اتفقوا على ان هذه المحسوسات كائنة من تلك الماديات
حادثة معلولة واشتقاقها من غير تلكها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما التاثلون

بانهم واحدة فهم بعض القائلين بالحيوية والحيوة جميع من قال بالاجزاء او بالاضمار
 الواحد واما القائلون بانها فوق واحد فهم من جملة القائلين بالحيوية والحيوة وهم
 الجبرمانيون الذين قالوا بان المبادئ خمسة هيولى وزمان وخلاء ونفس والى
 واما القائلون بان للمادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاهلون
 وجوب الوجود لمضدين خير وشر ووعيدون فخرهما بين دان واهر من وثاقه بالنسبة
 والقليلة والشينيرة على جميعهم يتذكر الاربهان على ان واجب الوجود واحد
 قال ومنهم من وافق على ان واجب الوجود واحد ثم افرقوا فقال فريق منهم
 انه لو نزل ولا وجود لشيء عنه ثم ابتدأ واراد وجود شيء عنه ولو كان هذا كانت احوال
 متحدة من اصناف شتى في الماضي لانهاية لها موجود بالفعل لان كل واحد منها
 واحد فالكل واحد فيكون لما لا نهاية من امور متعاقبة كلية منحصرة في الوجود
 وذلك محال وان لم يكن كلية حاضرة لاجزائها معا فانها في حكم ذلك فكيف يمكن
 ان يكون حال من هذه الاحوال يوصف بانها لا يكون الا بعد ما لانهاية له ليكون
 متعاقبة على ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد
 تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هم كء من قال ان العالم واحد
 كان اصل وجوده ومنهم من قال لم يكن وجوده الا حين وجود من قال فيقول
 وجوده حين ولا شيء آخر بل بالفاعل ولا يشغل عن امره كء هو كء اقول لما فرغ من كلامه
 القائلين بان الواجب اكثر من واحد شرع في احوال القائلين بانه واحد وهم بعد ان اقيم
 على ذلك افرقوا فرقتين ذهبت احد سما الى ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقه ما انا
 وهم المتكلمون وكثير من سائر المليين والثانية الى ان بعض ما عداه غير مسبوق
 بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالوا الفرقة الاولى ان واجب الوجود
 لم ينزل غير موجود لشيء ثم ابتدأ وواحد للعالم بارادة واحتجوا على ذلك بان محال
 لو لم يكن كذلك للزم القول بحدوث الاول لها كما ذهب الحكماء اليه وهو باطل لا مبرر
 منها وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل منها موجود فاذا
 يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود والاخصصار في شيء ينافى عدم التناهي
 وان لم يكن لها كلية حاضرة لاحادها معاني الوجود فانها في حكم ذلك عفت لا

بناء على ان الحكم على كل واحد هو الحكم على كل الاحاد والشيخ اشار الى هذه الحجة بقوله
 موجهة بالفعل الى قوله فاليها في حكم ذلك ومنها امتناع وجوب كل واحد من
 الحوادث لكونه متوقف على الوجود على انقضاء ما لانهاية له من الحوادث السابقة
 والامور المترتبة الغير المنتهية ميتة ان ينقضوا اشار الى هذه الحجة بقوله وكيف
 يمكن ان يكون حال من هذه الاحوال الى قوله فيقطع اليها ما لانهاية ومنها وجوب
 تناهد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي متمم ان يزيد او ينقص الى هذه
 الحجة اشار بقوله ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا يتناهي
 له شأن هذه الفارقة اذا طولبوا العلة تخصيص العالم بالوقت الذي حدث
 فيه دون سائر الاوقات التي يمكن فرضها كما لا يتناهي قبله وتجدد افرقوا بحسب
 الافعال الممكنة فيه الى قابل بثبوت التخصيص بالوقت المعين اما لذات ذاتها كانت
 اولها فعل او لشيء غيرهما والى قابل بنفي التخصيص وبالحقيقة لا فرق بين التخصيص
 وبين مثبتته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذا الفارقة المذكورة افرقوا الى ثلاث فرق
 فرقة اعترفوا بتخصيص ذلك الوقت بالحدوث وبوجوب علة لذلك التخصيص على
 غير الفاعل وهم جمهور قد ماء المضرة من المتكلمين ومن يجري مجرى بحر وهو كلاء انما
 يقولون بتخصيصه على سبيل الاولوية دون الوجوب فيجعلون علة التخصيص
 مصلحة تعود الى العالم وفرقة قالوا بتخصيصه لذات الوقت على سبيل الوجوب
 وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك الوقت مستغنى عنه لا وقت قبل ذلك اوقات
 وهو ابو القاسم البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعه منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصيص
 خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الى ان وجود العالم لا يتعلق بوقت ولا بشيء اخر
 غير الفاعل ولا يسئل عما يفعل او اعترفوا بالتخصيص وانكروا وجوب استناده الى
 علة غير الفاعل بل ذهبوا الى ان الفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه على الاخر من
 غير تخصيص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضر الماء في اثنتين متساوي النسبة
 اليه من كل الوجوه فانه يختار احد هما لا حاجة وبغير ذلك من الامثلة
 المذكورة وهم اصحاب ابى الحسن الاشعري ومن يحد وحذوه وغيرهم من
 المتكلمين المتأخرين واسار الشيخ الى هذه الاقوال بقوله ومن هؤلاء من قال الى قوله

ولا يستل عن احد وختار قول المتكلمين بقوله هو كذا وهو كذا قال وبازاء هو كذا فمق
من القائلين بوحداية الاول يقولون ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود
في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لو تميز في العدم الصريح حال الاولى به فيها
ان لا يوجد شيئا او بالاشياء ان لا توجد عتقا صلا وحال بخلافها القول لما ذكر
بيان مذاهبا للتكلمين شرع في بيان مذاهبا حكماء وبدو ابا نصر يقولون ان واجب الوجود
بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية لان ذلك يقتضي عدم الفعل
عن جانب الفاعل فان الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دائما
اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الى سبب اخر كما مضى بيانه وواجب
الوجود لا يجوز ان يكون كذلك وكراد بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف خبرها
عن شئ غير ذاته فكيف قد امر او عالما وفا علا وبقا بلها الاحوال الثانية المتوقفة
على وجود الغير ككونه او لا وخر او ظاهرا وباطنا وهي لا يكون واجبة
له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك ما يتعلق بجانب الفعل فاشهر الى ان عدم
الصريح لا يتحقق فيه حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولى بالقياس
اليه او يكون لا صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حاله اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة اخرى يصير فيها
فاعليته اولى به او صدور الفعل اولى بالقياس الى الفعل عن حالة اخرى يصير فيها
بكون بعض الاوقات اصله لان يفعل فيه من الباقية قال ولا يجوز ان نسخ
ارادة متجددة كالا لداغ ولا يجوز ان نسخ جزا او كذلك لا يجوز ان نسخ طبيعة
او غير ذلك بل يتجدد حال وكيف نسخ ارادة ل حال يتجدد حال ويتجدد حال
له التجديد فيتجدد واذا لم يكن متجدد كانت حال ما لم يتجدد له شئ حال
واحدة مستمرة على وجه واحد وسواء جعلت التجديد لا من ينسب ولا من زال مثلا
لحسن من الفعل وقتا ما ينسب معين او غير ذلك مما عدا او كقبحه كان يكون
لما كان قد زال او عاكس او غير ذلك كان قال قول لما كان الفاعل المتكلمين
هو الذي يتساوى مقدوراته بالقياس اليه من حيث هو قادر على اجزاء
اثبات شئ نسبته بتخصص لذي النظر الذي يتجاذر وانتهوا له ارادة يتعلق

بذلك الطرقت وهي متجددة عند بعض المعتزلة وقد عرفت عند الاشاعرة وغيره ان
على علمه عند الكسبي فاشارة الشيخ الى ابطال الارادة المتجددة اولا بانها لا بد ان تتجدد
امرا متجدداً لا يقتضي ثبات احد المقدورات كمشوق ما او ميل اليه وهو المذكور
والا لكانت تعقباً بذلك للمقدورين ما عدا الاجزافا وهما منفيان عنه تعالى لا نقا
والجزافات لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب
الاصطلاح على فعل يكون مبدأه شوقاً تخيلياً من غير ان يقتضيه فكر كالرؤية
او طبيعة كالنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة كاللعب بالخمرة مثلاً وهو
باعتبار من الفاعل كما ان العصب يكون باعتبار من الغاية والشيخ اطلقه ههنا
على الفعل الذي يتعلق الارادة به للشعور به فقط من غير استحقاق اختصاص
فهم ان الشيخ جعل الحكم اعم مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز
ان نسخ طبيعة او غير ذلك بل تجدد حال اى لا يجوز ان يحدث شئ من شرائط
الفاعلية التى يتعلق بها الفعل على الاطلاق سلباً كانت طبيعة او ارادة وقسراً
من تجدد وابطل ذلك بان حال الشئ المتجدد انما يكون كحال الفعل المتجدد الذي
كلا مناهيه وكما يحتاج الفعل الى ذلك الشئ في تجدده فكذلك يحتاج ذلك الشئ
الى تجدد احواله ويتسلسل امد فحة وهو باطل واما شئ قبل شئ وهو القول
بحوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال القول بالارادة بالقدسية وبان الارادة غير
زائدة على العلم بقوله واذا لم يكن تجدد كانت حال ما يتجدد شئ حالاً واحداً مستمر
على النسخ واحد وذلك يقتضى املا صدور الفعل عن الفاعل اصلاً واما صدوره في
جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقوون بالارادة المتجددة لا يعتدوا
بتجدد شئ غير الفعل اصلاً مع قولهم اما يكون بعض الاوقات اصله للصدور واما
بامتناع الصدور عن غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شئ
وابطال القول بان لا يتجدد شئ اشار الى ان هذين القولين ايضاً قول بتجدد فقال
وسواء جعلت المتجدد كمالاً ليس كحس من الفعل وقتاً ما ليس معنى القول به بل هو
بعض الاوقات ومعين بعين صدوره الفعل متناً بعد كونه متشكلاً وغير ذلك
ما يعبرون عنه بحسب اصطلاحاتهم وجعلت الامور الالهيّة كالفرق عند الوقت

او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباداتهم فان القول
بجميعه ذلك قول يتجرد شيء ما وقد ابطالناه قال قالوا فان كان الداعي تعطيل
واجب لم يوجد عن افاضة الخبير والوجود هو كون المعلول مسبوقا بالعدم ولا محالة فكذا
الداعي ضعيف وقد انكشف للدوى الانصاف ضعفه على انه فاشق في كل حال ليس
في حال اولي بايجاب السبقي من حال واما كون المعلول ممكن الوجود في نفسه واجيب
بغيره فليس تناقض كونها غير الوجود بغيره كما نهيت عليه وقد افرغ عن الاشارة
الى قديم الفعل بما هو من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وبطل القول بالحدث
اراد ان يشير الى ضعف صحة القوم وحججهم ايضا تنقسم الى ما يتعلق بالفاعل والى
ما يتعلق بالفعل وما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون
مسبوقا بالعدم وما يتعلق بالفعل هو قولهم الفعل في نفسه ميتة الا محذو
فذكر ان الداعي لهم الى القول بالحدوث مع كونه مستمرا على التزام امر شديد وهو
تعطيل الواجب بل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخبير والوجود ان كان هو ان يكون
الفعل مسبوقا بالعدم وهذا غرض ضعيف ومع ذلك فهو حاصل في كل حال
سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدثت او في وقت اخر حدث قبله او بعده من غير
تخصص واولوية لذلك الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم ان ذلك هو
ظهور ان الفعل في نفسه ميتة ان يكون غير حادث فقد نهيت في صدر المنطوق على
فسادها وبين ذلك ان المعلول يمكن ان يكون دائر الوجود شراره اشتغال بالحجاب
عن الحق الثلاث الحكيم عنهم على امتناع وجود حوادث لا اول لها وبأن حق الخطأ
فيها قولهم اما كون غير المنتهى كلاما موجعا لكون كل واحد وقتا ما موجعا فهو
توهم خطأ ليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان يصح ان يقال
نكل من غير المنتهى ممكن ان يدخل في الوجود لان كل واحد يمكن ان يدخل
في الوجود فيجعل الامكان على الكل كما يحمل على كل واحد اشارت الى الجواب عن الحق
الذي هو ان القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم
به على كل واحد يقتضي القول بامكان دخول غير المنتهى في الوجود
لا بامكان دخول كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصح

با متناعه فانهم يقولون مقدورات الله تعالى لا يتناهى ولا يمكن ان يدخل كلها
 في الوجود بحيث لا يبقى له مقدار يخرج به الى الوجود وقولهم قالوا واخرين
 غير المتناهى من الاحوال التي نذكر ونها معدوماً الاشياء بعد شئ وغير المتناهى
 المعدوم قد يكون فيه أكثر وأقل ولا يسلم ذلك كونها غير متناهية في العدم اشارة
 الى الجواب عن الحجة الثالثة وهوان غير المتناهى اذا كان معدوماً فذكر يمكن ان يرايد
 وينقص بالانقضاء كالحادث المستقبلة التي ينقص كل يوم **و** كحصولات
 الله التي هي زيادة على مقدوراته مع كونها غير متناهية عندهم والحديث التي
 كلامنا فيها ليست بموجودة جميعاً في وقته من الاوقات فان الزيادة لا يكون
 قادراً في كونها غير متناهية وقولهم **و** اما توقف الواحد منها على ان يوجد قبله
 مالاخات له او احتياجه شئ منها الى ان يقطع اليه مالاخاتية له فهو قول كاذب
 فان معنى قولنا توقف كذا على كذا هو ان الشئين وضعاً معاً بالعدم والثنائي
 لم يكن يحتمل وجود الابد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتياج لغيره لكونه بالثبوت
 ولا في وقت من الاوقات ليحتمل ان يكون اللاحية كان متوقفاً على وجود مالاخاتية
 له او محتاجاً الى ان يقطع اليه مالاخاتية له بل اي وقت فرضت وحدت بدنه وبين
 كون اللاحية اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفة لاسيما والتجميع عند
 وكل واحد واحد فان عينهم بهذا التوقف ان هذا لو يوجد الابد وجود اشياء
 آخر كل واحد منها في وقت آخر لا يمكن ان يحصى عددها وذلك ثم فهذا هو
 نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير ممكن فكيف يكون مقدرة في ابطال نفسه بان
 تغير لفظها تغير لا يتغير به المعنى اشارات الى الجواب عن الحجة الثانية وهوان معنى توقف
 الحادث اليومي على انقضاء مالاخاتية له واحتياجه الى ذلك ان كان
 هو انه قد كان فيما مضى وقت بعده لربما جدد هذا الحادث فيه ولا شئ من الجواب
 وكان وجود الحادث اليومي في ذلك الوقت متوقفاً على انقضاء مالاخاتية له
 من المحال ان كان هذا الحادث متناهي وجوده الى انقضاء مالاخاتية لجدد ذلك
 الوقت الى ان ينتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع ذلك كصدور
 على المطلوب لا وجود مثل هذا الوقت هو مطلق بهم والحق ان كل

وقت يفرض فيها مضي فلا تقيع ببلده وبين الحوادث اليومية من الحوادث الاخرى منها
 فاذا كان كل وقت وجسيم الاوقات عندهم واحداً ففي جميع الاوقات هذا الحكم
 يكون حقا وان كان معناه ان الحوادث اليومية لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا نهاية
 له فهذا هو المتنازع في قول قالوا فيجب من اعتبار ما نرى هنا عليه ان يكون
 الصانع الواجب الوجود غير مختلف السبب الى الاوقات والاشياء الكلية عنه كونه
 اوليا وما يلزم ذلك لزوماً ذاتيا الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها في تبعها
 التقدير لما فرغ عن الاحتجاجات والمجولات وذكر ما هو الحاصل من مذهب
 الحكماء هيها وهوان الواجب لا يختلف نسبه الى الاوقات والى معلولاته
 الاولى يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدأ الاول اذ لا واسطة غريبة بينهما
 وما يلزم ذلك لزوماً ذاتيا يعني النفوس الفلكية والاحرام الكلية فانها تنصل
 عن التقول بحسب ذواتها بل تنقسط شئ اخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها
 يعني الحركة السرمديّة الالزمية من اختلاف اوضاع تلك الاحرام في تبعه التغير يعني
 الحوادث اليومية في قوله هذه هي المذاهب اليك الاختيار بعقل دون هو
 بعد ان يخجل واجب الوجود واحداً مرادة ان المتنازع في القدم والحادث سهل
 بالتمسك الى المتنازع في جولة واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرضى للتشاكل
 فيه وليس مرادة ان المسئلة القدم والحادث تعلقا بمسئلة التوحيد
 النمط المساكس في الخايات ومبادئها وفي الترتيب
 قال الفاضل الشارح غاية التذم ما اليه يتحرك ومتى وصل اليها وقف والصواب
 ان ذلك هو غاية الحركة اما الغاية المطلقة فهي اعم من ذلك وهي ما لا حله يصدر
 المعامل عن علته الفاعلية ثم قال وهذا النمط مشتمل على ثلاثة مقاصد احد هليان
 ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مشتمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها
 بيان ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه شامم لما قبله يعني مسئلة القدم وامسك
 لما بعده ببيان الاول هو ان البارئ تعالى ان الحركين مستحكما لا يتغير الحركين فاعلا
 بالقصد والارادة وهو كما هو عليه فيكون القول بالقدم وايضا غدر انك اسكين
 بالحادث الذي تعالى يلزم هو قولهم ان البارئ تعالى المراد في الاول خلق العالم وخلق

بعينه وبإبطال أنه يفعل بالأمر الذي يندفع هذا العذر ويبيان التالي هو ان كون
 حركات الافلاك شوقية تشبهية الذي به يستدل على وجود العقول انما ثبتت
 بعد ثبوت ان حركاتها ليست للعناية بالسافات وذلك انما يثبت بان يبقى لها مكان
 حركاتها لأجل السافات كانت هي مستكملة بجواهر العالي لا يكون مستكملا بالسافات
 فأقول بانما أثبت للوجود مبدأ أول في النمط الرابع كان من الواجب ان يبين
 كيفية مبدئية فذكر ذلك في النمط الذي يتلوه المشتغل على الصنع والابداع واما
 ذكر الافعال كان من الواجب ان يشير الى غاياتها فبدأ بالاشارة الى احكامها
 الكلية وهي ان اى الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يصح كون الافعال
 غايته ثم اشار الى غايات الافعال الصنف الثاني وحل ذلك على وجود موجودات
 متبينة هي مبادئ لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف من الفاعلين متبا
 ذلك الى النظر التام في ثبات تلك الموجودات ثم ترتيب الوجود النازل من المبدأ
 الأول الى المراتبة الاخيرة ولذلك وسم النمط بالغايات ومبادئها وفي الترتيب
 تنبئية اعرف ما الغنى الغنى التام هو الذي يكون غير متعلق بشئ خارج عنه
 في امور ثلاثة في ذاته وفي هيئات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شئ آخر خارج
 عنه حتى يتحرر له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل مثل وحسن او غير ذلك او حال لها
 اضافية ما كعلم او عالمية وقدرة او قابلية فهو فقير محتاج الى كسب قول هذا تعريف
 لمضى الغنى والمقصود ان مراعاة معناه المحصول على المبدأ الأول يقتضي ان يكون
 لفعله غاية مبنية لذاته واعلم ان صفات الشئ ينقسم الى ما هو له في نفسه وإلى
 ما هو له بسبب وجود شئ غيره والأول ينقسم الى ما ليس من شأنه ان تعرض له نسبة
 الى غيره وإلى ما من شأنه ذلك وهذه ثلاثة اصناف الأول هي الهيئات المتمكنة
 من ذات الشئ والثاني هو الهيئات الكمالية الاضافية وهي كمالات للشئ
 في نفسه هي مبادئ اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات المحضة والتنفير
 ذكر ان الغنى التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة اشياء ذاته والهيئات المتمكنة
 من ذاته والهيئات الكمالية الاضافية له ولم يذكر الاضافات المحضة
 لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر ان الغنى هو الذي لا يتعلق في هذه الاشياء

بغيره فكر ان ما يتعلق في شيء من هذه الاشياء بغيره فهو ليس بغنى بل فقير يحتاج
الى كسب هذا الكلام كعكس نقیض الاول لو كان الاول قضية قال الفاضل
قوله فمن افتقر في الشيء من هذه الامور الى غيره فهو فقير يحتاج الى كسب كلام خارج
عن قانون الخطاب فانه لا معنى للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير
ومعلوم ان ذلك مما لا فائدة فيه وان كان يربط بالفقير شيئاً آخر فلا بد من فائدة
تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضی ان يكون كل قضية موضوعها ومحمولها
شيئاً واحداً فهي خارجة عن قانون الخطاب وليس كذلك فان الحمل على
الحدد ولكن يصير مفهوماً قريباً من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية
على ان قولنا الفقير في شيء ما فقير ليس بغيره لان الموضوع هو الفقير للمقيد
والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود في شيء موجود
وايضاً هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل بان قال للمقصود من هذا الفصل
فكر مهية الغنى وهو الذي لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شيء من صفاته
الحقيقية وذلك يقتضی ان يكون قوله الغنى هو الذي لا يفتقر الى الغير
في هذه الامور شبيهة بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى واحد لان
الحدد والحد شيء واحد وانما كان كذلك فلا محالة يكون ما يقابل الحد
وما يقابل الحد وبارزاً لهما ايضاً شيئاً واحداً ويكون كلامه هذا جازماً بغير
قول من يقول الانسان هو الحيوان الناطق والليس بالحيوان الناطق فليس
بالانسان فلا بد من احصاء الاول تعريفاً مقبولاً والثاني قولاً مستنكراً عينا
مقبولاً مع كونهما في الحكم واحداً بل لو قال ان الشيء قد قال في الاول الغنى
هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعد ذلك ان احتاج الى غيره فهو فقير كانت
من الواجب ان يقول ومن يتعلق بغيره فهو فقير لكان سوء اللفظاً وكان
الجواب انه لما كان في الاول قاصداً للتعريف لم يرد الاحتياج
لئلا يكون تعريف الغنى به تعريفاً بما يقابل بل اورد التعريف
الذي تمام مقامه في افادة معناه ولما لم يكن في الثاني متاجداً للتعريف
اورداً لا احتياجاً ليعلم انه استعملهما بعينين متقاربتين **ثاني**

اصله ان الشيء الذي امكنه به ان يكون عنه شيء آخر ويكون ذلك اولى واليقين
 من ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن انا هو اولى واحسن به مطلقا
 وايضا لو كان ما هو اولى واحسن به مضادا فهو مسلوب كمال ما يقتضي فيه الكسب
 اقول ان نعوذ من المتكلمين يعلمون ان اعمال الباري جل ذكره بالحسن والا لولية
 فيقولون اتصال النفع الى الغير حسن في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك
 خلق الله الخلق والشيء ان يذبحه على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى لاسناد
 نقصان اليه وتقريبه ان الشيء الذي يحسن به ان يفعل فعلا ويكون ان يفعل
 احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن به في نفسه مما حصل
 وكان ما هو احسن به من شيء آخر ايضا حاصلهما صفتان له احدهما مطلقة
 والاخرى كمالية اضافة الى شيء آخر وان لم يفعل لم يكن ما هو حسن به حاصل
 ولا ما هو احسن به من شيء آخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد استقبل
 ذلك الشيء من فعله وفعله غير فاذن هو في ذاته مسلوب كمال مفتقر في كمال
 الى غيرة تلبية لما اتبعه ما يقال من ان الامور العلية تحاول ان يفعل شيئا
 لما تحتها لان ذلك احسن بها وتكون فعالة للجميع فان ذلك من الحسن والامور
 اللاتية بالاشياء الشريفة وان الاول الحق يفعل شيئا لاجل شيء وان فعله لمية
 اقول هذا التصريح بالمقصود الذي اومأ اليه في الفصل المتقدم وهو كينونة لما قبله
 ومصادره واخره وجعل الحكم عاما متبنا ولا لجميع العلل العلية التي هي نامة وابداوتها
 او بعلمها معايرها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل ذكره مطلقا لان
 الفاعل الذي يجعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما من يقصد وجب تلك
 الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا بذاتك الوجود واثناني من حيث يتم فاعلمية
 بجمعية تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته
 والحق الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شيء قبله ولا معه فلو ان
 لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله **تدني**
 اتعرفنا الملك الملك الحق هو الحق مطلقا ولا يستغنى عنه شيء في شيء وله ذات
 كل شيء لان منه او مما منه ذاته فكل شيء غيرا فهو له معلو له وليس له الى شيء

الذي استحسنه الخواص والعلم وجري مجرى النكت بمثلها ذكره هذا الفاضل
لا يليق بمثاله لانه يدل على صدورها عن عصبية او حسنة وقلة انصاف
حاشا له عن ذلك ثم انه قال القصد الى ايهما الفائدة الى الغير لولم يكن معتبرا
في الجود لوجب ان يلقى الحجر الذي سقط عن سقفت وقعه على رأس عدوان
فانما ذلك العذر وانما هو مطلق للحصول ما ينبغي عنه لا عوض والجواب ان الجود
انما يكون من يصدر عنه المحب بالذات لا بالعرض وهو ما يحصل ما ينبغي له من
من الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركة الطبيعة وهي استقامة كمال
منه لنفسه لا ايهما كمال الغير وانما وقع على رأس الانسان اتفاقا ولا اتفاقا
بالعرض ثم ان الوقوع على الرأس لا يقتضي موت بالذات بل يقتضي اختلال اعضاء
ولمقتضى سبب يقتضي بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان مقتضى موت الانسان لا يكون مقتضيا
لموت عدوانا آخر بالذات بل بالعرض ثم ان مقتضى موت عدوانا لا يكون مقتضيا للحصول
فانكرا الى ذلك الا لسان بالذات بل بالعرض فهذا حال مثاله الذي اوردته في
كذلك القول في الدواء الصحيح والمزيل للمرض فانه يصح ويزيل للمرض بالعرض
والعلاج فعل بالذات كيفية مضادة للكيفية الغير الملائمة وهكذا حال سائر الافعال
الطبيعية فانها لا يفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان قيل فلم لم يقيّد
الشيء تعريف المحب بانه ما يكون بالذات اوجب عنه بانه لو عرف المحب لاحتاج
الى خبر هذا القيد لكنه لما عرف المحب لم يجزئ اليه كما ان من عرف البارد بانه شيء
يصدر عنه كيفية كذا وكذا احتاج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف الباردة بانها
كيفية كذا وكذا لم يجزئ ان يقول بالذات ولعود الى المقصود ونقول فاذا قد ظهر
ان كل فاعل يفعل بطبعه من غير ارادة او بارادة فهو مستكمل اما بنفسه فعليه
او بما يستعصمه فالجود هو كل فاعل يكون اعلى مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل
الشارح وقول الشيء واعلم ان الذي يفعل شيئا لولم يفعله فجهه به الى اخرى اعادته
لل كلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط واقول هما قضيتان مشتركتان
في الموضوع فقط وهو الفاعل الذي لولم يفعل شيئا القبح ذلك به وتبيننا في
الحصول وانه محكوم عليه هناك بانه ميسلوب كمال ونهنا بانه متمثل في مستعصم

فظهر ان هذا ليس باعادة لفظه هذه الفاعل اشارة الى العلى لا يكون
 طالبا امر الاجل السائل حتى يكون ذلك جارا يا جري الغرض فان ما هو غرض
 لقد يتبين عند الاختيار من تقصيه ويكون عند المختار انه اولى وواجب حتى ان
 لو صح ان يقال فيه انه اولى في نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه والرجوع الى
 به واحسن لم يكن غرضا فاذن المحمود والممدوح الحق لا غرض له والعلى لا غرض له والسائل
 اقول الغرض هو ان يفعل فاعل يوصف بالاختيار فهو اخص من الغاية والفاعل بان لا يكون
 جلي ذكره انما يفعل لغرض ذهب الى انه انما يفعل لغرض يعيى الى غير ذلك الى ذاته وقد
 لا ينافي كونه غنيا وجوازا فاشارة الشئ الى من يفعل لغرض فلا بد من ان يكون ذلك
 الفعل احسن به من تركه لانه الفعل احسن في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يكن
 ان يصير غرضا ثم انجز من ذلك ان للمدح الحق لا غرض له مطلقا وان العلى لا غرض
 له لا مطلقا بل بالنقيض الى السافل لانه ربما يكون له غرض بالنقيض الى ما هو اعلى
 منه كالنفوس الفلكية التي لا تدرك كماله فهي مستفيدة الكمال بما فوقها تنبيه
 كل حادث حركة بارادة فهو متوقف على لا غرض المدح كونه الرجوع اليه حتى كونه مستفدا
 او مستحقا للمدح فما جمل عن ذلك ففعله اجل من الحركة والارادة اقول معناه ان كل متحرك
 ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس عكس التقيض الى ان ما لا يحتاج الى الاستكمال فلا يبين
 بمتحرك ذي ارادة والمقتضى بان البارى تعالى والعقول الكاملة في ابداءها لا يباشر
 التحريك وان النفوس الحركية لا فلا لا بالارادة مستكملة بحركاتها وهم تنبيه
 اعلم ان ما يليق من ان فعل الخير واجب حسن نفسه شئ لا مدخل له في ان يختار الغنى
 الا ان يكون الاتيان بذلك احسن ينزهه ويجرده وينقيه ويكون تركه ينقص منه
 اقول يشبه كل هذا الضد الغنى لما تبين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعيى اليه اولى غير
 مستكمل بقى وجه آخر وهو ان يقال الفاعل الكامل يفعل لا غرض يعيى اليه او الى غيره
 بل لان الفعل ونفسه واجب حسن فكون الفعل في نفسه على تلك الصفة مقتضيا
 لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الحق وقد نبيه على فساد ما مر هذا احسن بالفعل
 ووجوبه في نفسه شئ لا مدخل له في ان يختار الغنى بل المقتضى للاختيار هو
 كونه مما ينزهه من الذم ويجرده ويصديه مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغنى اعلم

ان القائلين بالوجوب والحسن والتجبر العقلية يعرفون الحسن بانه كل فعل يقتضي
استحقاق مدح او لا يستحقاق ذم فان اقتضى بالاحلال به مع ذلك استحقاق ذم فهو
واجب والا فلا والقبول بانه كل فعل يقتضي ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا من فعل
الحسن والواجب من التثنية والتجبر واستحقاق الثناء والمدح والكل والتخلص
من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشارة لا تجد ان طلب مخلصا الا ان
نقول ان تمثل النظام الكلي في العلم السابق مع وقته الواجب للائق يفيض منه ذلك
النظام على ترتيبه وتقاصيله معقولا قيضانه وذلك هو العناية وهذه جملة
متهدى سبيل تقاصيلها اقول سلايين ان العمل العالي لا يفعل لفرض في الامور السالفة
واجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد في الموجودات الكائنة الفاسدة كيف
صدر عنها اذ لا يجوز ان يكون صدورها بقصد واردة ولا بحسب طبيعة تدرك على
سبيل الاتفاق او الجزاء قد ذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي اي تمثل نظام
جميع الموجودات من الانزل الى الابد في علم البارئ السابق على هذه الموجودات مع
الافات للترتبة الغير المنتهية التي يجب ويليق ان يقع كل موجود منها في واحد
من تلك الاوقات يقتضي افاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب التفصيل والذات
المقتضية في جميع الاحوال بفعل ذلك الفيضان منها وهذا المعنى هو عناية البارئ
بمخلوقاته وهذه جملة وعد بيان تفصيلها فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من
هذه الفصول التسعة هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه
نظم الفصول ان يقال لو كان البارئ فاعلا بالارادة لم يكن غنيا ولا مستكبرا ولا حيا
والتقوى بالاتفاق باطله فالمقدم باطل بيان الشريعة ان من فعل بالارادة ففعله
اولى به فاذن هو مستكمل بفعله وذلك بينا في الغنى وينا في الملك ايضا لا اعتبارا
مضى الغنى في حده وينا في الجواد الذي لا يفعل لحوض لا يقاومه انما فعل لان الفعل
في نفسه حسن او لا يصلح النفع الى الغير لا نأقول الا تيان به يلزم ههنا وعدم
الاتيان بوقعه في استحقاق الذم وحيث يعود الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل
بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس
فاعلا بالارادة وقد انفقوا على عناية وجب تفسينها بما لا يبطل ذلك واقول

ليس المقصود من هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدر
فانما المقصود هو بقى الغرض عن افعال المبادئ العالية لان التمسك كان
مستملا على ذكر الغايات وحيد لا ابتداء بالمبادئ الاول وغايات افعالها
ووجه التلخيص بين الفصول ان الشئ اختار من صفات المبدأ الاول المتفق
عليها هذه الثلاثة لانها ما يشاركه غير فيها ومعانيها دالة على نفى الغرض
عن فعله و قد تم الغنى لانه ادى على ذلك ففسر في الفصل الاول واثبت المطلوب
به وحده في فصلين بعدة ثم مر بالمبادئ في فصلين بعدها ونذكر في الفصل
السادس والثامن ان الفاعل اذا قصد نفع الخیر وحسن الفعل كان ايضا
مستكملا وما كان البيان متناولا لغنى المبدأ الاول من المبادئ العالية
جعل الحكم عاما وما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوب اليها
مع انه تابع لارادة بين ان المبادئ التي كمالها في ما هي ليست مما يباشر
تخليقها وما في غير ذلك ذكر ان النظام الكائنات مع نفى الغرض عن مباديها كيف
يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه بالصاية ثم قال الفاضل الشارح والحجة
بعد تحذيرها خطابية لانه يق ما معنى انه لو فعل بالارادة يلزم ان لا يكون غنيا
ولا ملكا ولا حوائجا فان عذبت انه متى فعل ما وجب عليه لم يستحق
الذم كان الزام الشئ على نفسه فان التالى عين للمقدم ولما لا يجوز ان يكون
الله يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان النزاع لم يقع الا فيه
وان عذبت به شيئا آخر فمبينه فظهر ان الحجج خطابية من باب الطامات
اقول وهذا يدل على انه يرى تكرار الشئ خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج
عن قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معنى قوله الباري لو فعل بالارادة
لم يكن غنيا ان يق مضاهاته لو فعل على وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته
بل كاملا بفعله فان الحاصل لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله
مستفيدا الاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد شئ لا يكون ذاتا
ان لم يكن ذلك الشئ والحكم بان هذا اقتناعي من باب الطامات وليس مفضو
الى من ينظر الكلامين وانصرف قلبه قد تبين ان الحركات السماوية

قد تعلق بإرادة ما كلية وإرادة جزئية وتعلم ان مبدأ الإرادة الكلية المطلقة
الاولى يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة فان كانت مستكملة الجوهرا
بفضيلتها لم يصحوا ففركا لت ارادة مما يشبه الضاية المذكورة وانت تعلم
ان المراد الكلى ليس مما يتجدد ويتصمم على انقطاعه وعلى اتصال بل امان يكون
محصل الطبيعة او معدومها والامور الدائمة لا يحسن ان يبق انه لم ينزل شيء
لها مفقودا آخر محصل ولا يحسن ايضا ان يبق لم ينزل لها حاصلا وهو مطلوب
بل كل كمالاتها حاضرة حقيقية ليست جزئية ولا ظنية ولا تخيلية وليس نسب
امثال ما ذكرناه الى الاحسام السماوية نسب نفوسنا الى اجسامنا في ان يحصل
منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس الواحد منا مرتبطة ببدنه بحيث
تستحيل طلب مبادئ الكمال منه ولو لا هذا لكانا جوهرين متماثلين واما نفس
السماوية فما صاحب ارادة جزئية او صاحب ارادة كلية متعلق بهالبيان ضربا
من الاستحالة ان كان وفيه سرا قول قال الفاضل الشارح اثبت العقول في هذا النمط
باربع طرق وهذا الفصل معارضة فصول جديدة مشتقة على الطريقة الاولى
انه لم يقصد اثبات العقول اول قصده بل قصد بعد نفى الغاية عن افعال الابدان
العالية ذكر غايات افعال القوى الحركية للافلاك ولزمه من ذلك اثبات العقول
فبدأ فيما قصده ببيان ان المبدأ الفاعل لحركة السماء قوة نفسانية غير
عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريظه ان يقول قد تبين في النمط الثالث
ان الحركات السماوية متعلقة بارتئين كلية وجزئية وتبين ان مبدأ الارادة
الكلية المطلقة الاولى يعنى الارادة التى لا تعلق لها بامر جزئى التى ينبعث الارادة
الجزئية عن القوى الحسبانية بسببها يجب ان يكون ذاتا عقلية مفارقة العقول
فان الاحسام وقواها لا يتصور بالكمليات وتلك الذات اما ان يكون كاملة
الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا يكون والاوى هو المسمى بالعقل الثانى
هو المسمى بالنفس لكن محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلا لثلاثة اسباب
الاولى ان العقل المحض لا يصحبه فقر فيكون ارادته شبيهة بالضاية المذكورة
وقد تقر في آخر النمط الثالث ان محرك السماء يعطى بإرادته ما هو

احسن واولى به والثاني ان المراد الكلي كما صرح مما يتجده ويتصرم على انقطاع
 الكميات المنفصلة او على اتصال الكميات المتصلة بل يكون شيئاً واحداً
 اما موجود الطبيعة او معدومها دائماً والامور الدائمة المتشابهة الاحوال انتهى
 المجردة المحضة كالعقول لا يجوز ان يقع كان فيما لو نزل لها شيء مفقود ثم حصل
 او بقى كان حاصله وهو مع حصوله طالب له بل يكون كما لا يتهاجر حقيقة
 ليست جزئية متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما يكون بسبب
 الغواشي الحسابية وهي مبرأة عنها والحرك السماوية بخلاف ذلك فانه مراد
 لامور جزئية يتجدد ويتصرم على الاتصال وقد يحصل لجمعه ما يطلبه بالحركة
 ثم يفيق انه اذا هرب منه والثالث ان الجوهر العقلي لا يكون من تبطل الجسم
 كنفسنا فان نفوسنا من تبطله بالجماع من حيث هي ناقصة تطلب مباديها
 منها وقد صارت بذلك متجددة بها انساناً واحداً ولو لا هذا الاسر تباطل كانا
 جوهريين متبائنين فاذا من مبداء الارادة الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء وما
 نفس السماء اما صاحب ارادة جزئية منطبعة في جسمها على ما ذهب اليه المشاؤون
 او صاحب ارادة كلية مفارقة قد تعلق بالسماء وانبعثت منها صورة منطبعة في
 فيها لتقال ضرباً من الاستكمال بواسطة جرم السماء من الجوهر العقلي المفارقة
 كما يقال نفوسنا بواسطة ابداننا من العقل الفعال قوله ان كانى ان كان
 صاحب ارادة كلية كما وصفنا موجود للسماء وانما اورد هذه اللفظة لانه
 احريه ان يصرح بخلاف القوم على سبيل القطع والى هو بايوجيا لقطع لوجي هذه
 النفس وهوان صاحب الارادة الكلية والجزئية يجب ان يكون شيئاً واحداً حتى يتجمل
 الاسر تباطو يتم الحركة المتصلة اشارته وتعليقه ولا يمكن ان يقع ان
 تحريكها للسماء لداع شهواني او غصبي بل يجب ان يكون اشبه عن عقلنا العلى
 اقوله يريد ان يشير الى غاية الحركة السماوية وهي النسبة بالمبادى العالية التي هي
 العقول المجردة ولحرية على وجود تلك المبادى فنقول قد تبين فبما
 ان التحريك الارادى يكون صادراً اما عن تصور حسى او عن تصور عقلى و
 الصادر عن التصور الحسى يكون الداعى اليه ما يذب ملائمة وقد فسّر

منافر فاذن هذا التحريك يكون لذراع اما شهواني او غضبي كما في انواع الحيوانات
 واما الصاد من الدهور العقلية فهو كما يصدر عن نفس الانسان بحسب عقله العمل
 وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لذراع شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم
 الذي يتغير وينفصل عن حال ملائمة الى حال غير ملائمة فمخرج الى حال الملازمة
 فليست ان ينتقم من محل له فيغضب وايضا لان كل حركة الى لذى او غلبة على النفس
 المعجوز في الحيوانات متناهية فاذن هو شبه مجر كما ان الصاد عن العقل العملي
 قسري ولا بد ان يكون المعشوق ومختار ما لينال ذاته وحاله اولين ما يفيض بهما
 انفس كل تحريك المرادى فهو شئ يطلبه المريد ويختاره وجوده على عدمه
 وكل مطلوب مختار محبوب فذوهم الحركة انما يكون لفرط الطلب الذي يقتضيه
 فرط المحبة والمحبة المفرطة هي المعشوق ومختار وذلك المعشوق يكون اما شئيا
 غير محصل الذات او شئيا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات وجب ان
 بالحركة والا لكان الطلب طلبا للشيء وهو محال والشيء المحصل بالحركة يكون
 اينا او وضعيا او كما او كيفا او ما يتبعها من كمالات الجسم وحر انما يكون الحركة لينال
 ذات المعشوق وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة يتوجه نحو حصول
 حال ما للحرك فاما ان يكون تلك الحال حالا من المعشوق كما است وموافاة او
 ملاقاته لم يكن حاصل فحصلت بالحركة وحر يكون الحركة لينال حال ما من المعشوق
 واما ان لا يكون الحال حالا منه ويوجب حر ان يكون مما يسبب اما ذات المعشوق
 او حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في العرض من الحركة وحر لا يكون الحركة
 حركة لاجله ههنا فاذن يكون هذا القسم لاجل نيل حال نسبة ذات المعشوق
 او حاله وظهر من ذلك ان تحريك السماء الذي كان المعشوق لا يتخلو من ان يكون
 اما ان ينال ذاته او حاله او لسان ما يشبهها **قوله** ولو كان الاول لموقف
 اذا او طلب المحر وكذلك لو كان لطلب نيل الشبه من حيث يستقر فهو لينال شبه
 لا يستقر **قوله** اي ولو كان المعشوق ما ينال بالتحريك ذاته او حاله وبالجمل
 يكون من كمالات المتحرك الذي لا يكون حاصل فيه لكان لا يتخلو اما ان يحصل
 وقت ما ولا يحصل ابدا فان حصل وقتا مطلقا وجب ان يقف التحريك

عند حصوله وان لم يحصل ابداً وكان التحرك يطلب ابداً فهو طالع بالتحال والارادة
المنبجثة عن ارادة كلية متصور بها جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان
يكون نحو شئ محال فاذا المتشوق ليس من كمالات تحرك ولا مما يحصل بالتحركة
اداته واحاله بل هي شئ متحصل للمات خارجاً عنه ليس من شأنه ان ينال وظهر
ان التحرك انما يسد بديل الشبه به ثم لا يخلو بما ان يكون تحريكه لنيل شبهه
يستقر بكمال ما قاريه فيه فيه شبهها بكمال المتشوق او يكون لنيل شبهه
يستقر بكمال او يكون لنيل شبهه لا يستقر والا دل محال لانه يقتضي عود القسمين
المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فمحي ان يكون تحريكه لنيل شبهه
لا يستقر فقولاً فلا ينال لكماله الا على تعاقب يشبه المنقطع بالداخرو ذلك اذا كان

المتبدل بالعدد ويستقر نوعه بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض لما هو بالقوة يكون له
سخر وجه لا محالة ولفقه وصفه حفظه بالتعاقب فقولاً فلا ينال الشبه كما انه اذ هو
غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من الحركة باذا لا يصح له
وذلك اذا كان المتبدل من الجزئيات الغير القارة بالعدد ويستقر نوعه بالتعاقب
وكل عدم يفرض لما هو بالقوة يكون له سخر وجه الى الفعل حين انتهاء التوبة
اليه لا محالة ولفقه اول صنفه حفظ بالتعاقب والشبه انما يكون بذلك
الباقى المحفوظ دون الزائل المتصرم فقولاً فيكون المتشوق متشبهاً بالاموات

بالفعل من حيث برائتها عن القوة راشحاً عنه الخبير الفائق من حيث هو تشبه
بالعالى لا من حيث هو فاضله على السافل اقوال فيكون المتشوق يعنى محرك
السماء متشبهاً بنحوها من الشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو تشبهها
يعنى يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبهها بالاموات التي بالفعل يعنى المتشوق
وهو العقل من حيث برائتها عن القوة راشحاً عنه الخبير الفائق في حال كونه
راشحاً عنه الخبير من حيث هو يشبه بالعالى يعنى مقصوده بالقصد الاول هو
التشبه به من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الاول هو التشبه به
من حيث البراءة عن القوة واما بالقصد الثاني فان ترشحاً عنه الخبير المتشوق
كما تشبه عن معشوقه وفي لفظة ترشحاً استواء لطيفة وهوان الخبير لا يفيض عن الخراف

بالذات بل يصح عن العقل عليه ويرى شئ عنه على ما تحته قى له ومبدأ ذلك
 في احوال الوضع التي هي حيات فياضة وانما يجري ما بالاشارة فيها عجز الفعل
 مما يمكن من التعاقب اقول يعني ومبدأ ذلك الاصل الذي يحصل التشبه به يكون
 في احوال الوضع وذلك لان الخرج من القوة الى الفعل على الاتصال الغير المتناهي
 الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما بين في العلم الطبيعي والذات لا يمكن ان يتغير
 في ثلاثة منها هي الكم والكيف والايان فافان كان خروج له من القوة الى الفعل الا في
 الوضع وانما قال التي هي حيات فياضة لان الاجرام المنبئة يعين انوارها
 على الاجسام السفلية بحسب وضاعها والحيات ليست بذاتها فياضة لكن
 لما كانت معدة للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها يعني
 في السماء عجز الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل التشبه بهذا التفسير
 ما في الكتاب وانما وسم الفعل بالاشارة والتنبيه لامتثاله على بيان غاية الحركة
 السماوية التي هي التشبيه وعلى التنبيه على وجوه الجواهر المنبئة اعني العنصر
قوله لو كان المتشبه به واحدا كان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو مختلف
 ولو كان لواحد منها تشابه بالآخر تشابه في المنهاجر وليس كذلك الا في قليل
 اقول يريد التنبيه على كثرة العنصر في المفارقة واعلم ان الفيلسوف الاول قد
 اشار في بعض اقواله الى ان التشبه به في الجميع شئ واحد وهو العلة الاولى قد اشار
 في بعض مواضع اخرى ان كل فلك فقد تحضره معشوق يشبهه ذلك الفلك به
 فنبه الشئ في هذا الفصل على انها كثيرة وسند كرا الوجه في كونه واحدا في الفصل
 الذي يتلوه وتقريرا الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا كان التشبه في جميع
 الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من حيث هو جسم لا يقتضي حركة الى جهة
 معينة ولا وضعا معيناً وليس الا فلا ذلك طبائع يقتضي وضعا معيناً والالكات
 النقل عنه بالقسم لا جمعة معينة فان وجود كل جزء من جمل الفلك على كل شئ محتمل في
 طبيعة الفلك المتضمنة لتشابه اجزائه واحواله ولغوصها ايضا لا يجوز ان يكون
 طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع الا ان يكون الغرض عن الحركة مختصا بذات
 لان الارادة تبغ لغير ذلك الغرض بل لغيره فلهذا السبل يختلف الاعراض ويبذل من ذلك

اختلاف مباديها المتدنية بها وأعلم ان بعض المتفلسفة من الاسلاميين غيرهم
 ذهبوا الى ان التشبيه به هو الجسم فكل ذلك سافل فهو متشبه بما يحيط به على
 ما سياتي بيانه والشيء البطل ذلك بانه يقتضي تشابه الحركات في الجهات و
 الاقطاب وان اوجب قصورا فانما يوجب ضعف التشبيه عن التشابه التام
 لا محالته وليست التشابه موجودا الا في قليل يعني في الممثلات لفعاليها
 غير مثل القمر فانها تشبهه ذلك البروج في الحركات والاقطاب واعتراض الفاضل
 الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يقتضي كماله الاتفة به الى الفعل
 كما في العقل وهذا معنى مشترك بين العقول وليس لما به امتياز كل عقل عن
 مدخل في ذلك فان التشبيه به شيء واحد والجواب ان خروج الكالات الى الفعل
 امر كلي لا يمكن ان يصدر غاية الحركات جزوية بل يجب ان يكون غايات الحركات
 الجزئية امورا جزئية يلزمها هذا المضي الكلي وتلك الامور وان كان اختلاف الحركات
 قد دلنا على اثباتها لكن ليس لنا الى معرفة مهيأتها المتخالفة طريق علمي ببيانها
 قال ويحتمل ان يكون سبب اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولاتها بالهيئة كما هي بيا
 فلا يكون كل هيولى قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضافا الى ما مر من ذلك
 يقتضي كون الحركة المسند اليه طبيعية وقد مر فساد وهم وتلبيس ذهب قوم الى
 ان التشبيه به واحد فقط او ان الحركات كان يحتملها ان يكون متشابهة ولكنها
 لما كان سواها ان يتحرك الى اى جهة اتفقت فيزال الغرض بالحركة ثم كان يمكن
 ان يطلب الحركة على هيئته نفاة لما يجب ان لا يكون الحركة في اصلها لذلك جمعت
 بين الحركة لما استدعي من الحركة من الغرض وبين جعلها على هيأت نفاة ونحن
 نقول لو جاز ان يتحرك بحسب الهيئة الحركة نفع السافل جائز ان يتحرك بالحركة ذلك
 نقائل ان يقول لما كان لها ان يتحرك وان لم يكن سواها الا ان كان متحرك
 الحركتين ثم كان ان يتحرك نفع السافل اختارته بل اذا كان الاصل هو انما لا تعمل
 الاصل السافل بل انما يطلب شيئا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة
 كذلك قولنا قال الشيء في سائر كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهرا قول الاسكندر ان يقول
 ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون للعناصر الامور الكائنة الفاسدة

اتحت كرتة القمر وكانوا سمعوا ايضا معلوما بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون
لاجل شيء غير ذاتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها بل ادواتها لا يجوز ان يكون
فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القسم لكن بالنسبة بالخير المحض والنسبة
اليه وان اختلاف الحركات كان يختلف بايكون من كل واحد منها في عالم الكون والفسا
اختلافا لا ينتظم به بقاء الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سميت مضي
واعترض له اليه طريقان احدهما مختص بوصوله الى الموضع الذي فيه قضاء وطول
والآخر يضيف اليه ذلك ايصال نفع الى مستحق ووجب من حكم خيريته ان يقصد
الطريق الثاني وان لم يكن حركته لاجل نفع غيره بل لاجل خاتمة قالوا وكذلك حركة
كل فلك ليعتقى على كماله الاخيرها لما لكن الحركة الى هذه الجهة وبهذه السرعة
لينقطع غير هذا تقريرا هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما يقول هو لاء انه ان امكن
ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شيء معلول ويكون ذلك
القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك ويفرض في نفس الحركة حتى يقول
قائل ان السكون كان يتم لها به خيرية ينصها والحركة كانت لا يضرها في الوجود
وينفع غيرها ولم يكن احدهما اسهل عليها من الثاني واعسر فاختارت الا نفع وان كانت
العلة اما لعدة عن تصديق حركتها لنفع الغير استحالة قصد ما لاجل الغين من
المعلولات فلهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار الجهة وان لم يمنع هذه
العلة قصد اختيار الجهة لم يمنع قصد اختيار الحركة وكذا الحال في قصد السرعة
والبطء قالوا ذلك لان كل قصد يكون من اجل المقصود فهو ناقص وجودا من
المقصود لان كل ما لاجله شيء آخر فهو تام وجودا من الآخر ولا يجوز ان يستفاد
الوجود الاكمل من الشيء الا حصل قولهم فلما قاله الشيء في هذا الموضع وهو واضح قال
الفاضل بالشارح المعارضة بالسكون غير واردة لان الحركة يستخرج المكالات
من القوة الى الفعل بخلاف السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا
لكل الحركات فكان انكل بالنسبة اليه على السواء ولم يكن حاصلا بالسكون فلو
لم يكن الحركة والسكون بالنسبة اليه على غرضه على السواء واقول ليس مراد الشيء
تجويز التكون على الفلك مع تسليم ما ذهبوا اليه من القول بانه يطلب لتشبه

بل مراد لا بيان ضعفت فتمسك به المقوم من الفرق بين اصل الحركة وهياتها
بان التمسك بمثل ذلك في جعل اصل الحركة لاجل نفع الغير ممكن وذلك على
تقدير كون الحركة والسكون والنسبة الى الفلوك على السواء فالعلة الداعية الى انها
داخل الحركة الى التشبه هي بعينها داعية الى اسناد هياتها الى مثل ذلك قوله

فاذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب متقدم على ما يتبع الاختلاف من النفع
فان التشبه بها امر مختلف بالعدد القوي الى اذا كانت الفلوك غير متحركة لاجل ما تحتها
وقع الاختلاف بسبب متقدم على ما يتأخر عن الاختلاف وهو نفع ما تحت الفلوك
شرح صرح بالمقصود وهو كون التشبه بها امورا كثيرة فتقوله وان

جاز ان يكون التشبه به الاول واحدا ولا حيلة تشابهت الحركات في انها
دورية اقوى لهذا التشابه الى ما ذكره وهو قول الفيلسوف الاول التشبه به واحد
فجمله الشرح على ان ذلك هو التشبه بما لا بعد يعني العلة الاولى واعتراض الغافل الشارح
عليه بان ذلك الواحد ان كان متشبهها به من هو ذلك الواحد لزم تشابه الحركات
وان لم يكن متشبهها به بل كان التشبه به غيرا او شيئا مركبا منه ومن غير ما يمكن

هو متشبهها به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صرح على
الا فلا غيرها واما اذا كان السكون والحركة المستقيمة متمتين عليها كانت
الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فقليل ما يكون التشبه به واحدا باطل

والجواب عن الاول ان التشبه به علة لوجه ما للحركة وان لم يكن علة فاعلية
لها والعلل قد يكون بعيدا وقد يكون قريبا فكذلك التشبه به وايضا كونه
التشبه به القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوب الاستفاد

من العلة الاولى فاذا ليس هو متشبهها به ولا يتصور الا مع اعتبار العلة
الاولى ولا يبعد ان يكون استندار الحركة المشتقة فيها لا اعتبار العلة الاولى
وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لا اعتبار ذلك المعلوم الذي هو موجب خاص
والجواب عن الثاني ان الحركة لا يمتنع ان يكون شئ واجبة لذاته لان المتصميم
لا يجب لامر ثابت فاذا هي للا فلاك ليس بحسب ذواتها بل بحسب شئ
انما لا يمتنع ان يكون استندارها التي هي ذات تابعة لها بحسب شئ

آخر اولي نراية تبصر في الآن ليس لك ان تكلف نفسك اصابة كنه هذا التشبه
 بعد ان تعرفه في الجملة فان تممى البشر وهم في عالم الغريبة قاصرون عن اكتناه
 ما دون هذا فكيف هذا وجوبنا انه اذا كان المحرك يزيد تشبهاً بنا لانه منه على التحدد
 امر ان يعرض منه في بدنه الفعالي يليق بذلك التشبه من طلب الدوام محكماً
 يعرض في ذلك من الفعالات يتبع انفعال نفسك وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة
 فيه فربما لا حرك سر واضح وخفي فاجتهد واعلم انه كيف ذلك وانه يكون
 هيئة تشبه الخيالات العقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية
 صرفة يجب استعداد تلك القوى الحسية وان كانت عند تلويم المقولات
 في نفسك تصيب محاكاة لها من خيالك بحسب استعدادك وربما تأتت الـ
 حركات من بدئك ثم ان اشتغيت صرباً آخر من البیان مناسباً لما كنا
 فيه فاسمع اقوال قدامين فيما من محرك الفلك انما يخرج بغير كنه اية اوضاعه
 من القوة الى الفعل طلباً للكمال اللائق به والاوضاع الخارجة الى الفعل
 وان كانت كمالات ما لكنها يكون كمالات بالقياس الى الجسم لا بالقياس
 الى الحركة فالكمال اللائق بالحرك هو تشبهه بمبدؤه في صيرورته بدياً من القوى لكن
 الكمال والتشبه امر ان يقعان على اشياء مختلفة الحقائق بالتشكيك وقوع
 الموازن فاذا من ههنا شئ ما يحصل لحرك كل فلك بالتحريك يقع عليه باعتبار
 مقبوس الى التحرك اسم الكمال وباعتباره متعياً الى المبدأ المفارق اسم التشبه
 والشئ ذكر في هذا الفصل بعد ان عرفت وجوب تلك الاشياء بالاجمال
 فليس لك ان تكلف نفسك تصور مصداقها المختلفة بالتفصيل فان القوى البشرية
 المملوءة بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور مهيتة ما هو اقرب اليها منها كهي
 كثيرة من كمالات النفس الحيوانية بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الى ذلك
 بما يزيد الاستبصار في تصور كيفية صدور التحريك عن الشئ المتصور بصورته
 عقلية واوراد ذلك مثالا واضحاً وهو ان القوة الحسية في الانسان التي هي المبدأ
 الادل للتحريك بدنه لا يتصل عند امعان نفسه الناطقة في افكارها العقلية
 بل يمثّل فيها صوراً خيالية يحاكى تلك الافكار نوعاً ما من المحاكاة وكثيراً ما عرض

للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة لانفعالات النفس كما اضطرب نبعثته
 او دهشة اسماكهم او عير ذلك فمشاهدة هذه الامور دالة على جواز ان يحضر
 لهم انفعالات انفعالات مستمرة تابعة لانفعالات يحصل في صورته ويجري مجرى خيالها
 في انبعاثها عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبدء المفارقات
 الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة بذاتها
 محركة للفلك بتوسط صورة خيالية منبثقة عنها منطبعة في الفلك كقوة
 الناطقة بعينها فانتشار الشيء الى ذلك بقوله وانت اذا ظلمت الحق بالمحبة
 اي بالجهل في التأمل والارتياض بالظن لا بالتقليد عن جموع المشائين فربما
 اسرك سر هو تجرد النفس الفلكية واطهر بعد ما اطلعت على احوال نفسك
 خفي قبل ان يعتدراحوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واخبر وهو ضاغط
 كلامه في غايات احوال النفوس لكن لما كان ذلك مشتملا على اثبات عقول فاعلم
 هي مبادئ تلك الغايات اكد اثبات العقول لضرب آخر من البيان وذلك
 هو وجه ما سببه ما يأتي من الكلام لما قبله فقول القوة قد يكون على اعمال
 متناهية مثل تحريك القوة التي هي في المدة وقد يكون على اعمال غير متناهية
 مثل تحريك القوة التي للسماء فربما الاولى متناهية والاخرى غير متناهية
 وان كانا قد يقالان غير حذرين اذ انقضى القول بالانهاية من الاعراض الذاتية التي
 يلحقها كمالها ويلمح كل حاله او شئ يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فثبنا
 ما يفرض للكم المنفصل وهو اتناهي العدد ولا تنهاية والمقدار نفسه كما يمكن فرض
 لانهايته في الاندياد لانهاية المقادير اعني تناهده الاتصال فقد يمكن فرض لانهاية
 في الاتصال لانهاية الاعداد اعني مراتب الاتصال والشئ الذي له مقدار كما
 او عدد كاللعل ففرض النهاية والانهاية فيه ظاهر ما الشئ الذي يتعلق به شئ
 ذو مقدار او عدد كالقوى التي يصدر عنها عمل متصل في زمان واعمال متوالية لها
 عدد ففرض النهاية والانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الاعمال
 والذي بحسب المقدار يكون مع فرض وحدة العمل ما مع فرض الاتصال في زمانه او
 فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث يعتد به وحدته او كثرة القوى بهذه الاعتبار

يكون ثلاثة اصناف الاول قوى يفرض صد ورعمل واحد منها في الزمنة مختلفة
 كرمادة يقطع سبعا مسمو مسافة محدودة في الزمنة مختلفة ولا محالة يكون التي زمانها
 اقل اشد قوفا من التي زمانها اكثر ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمانها
 والثاني قوى يفرض صد ورعمل ما منها على الاتصال في الزمنة مختلفة كرمادة تختلف
 الزمنة حرركات سبعا مهم في الزمان ولا محالة يكون التي زمانها اكثر اقوى من التي
 زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناهية والثالث
 قوى يفرض صد وراعمال متوالية عنها بالعدد كرمادة يختلف عدد دروسه كرمادة
 التي يصدر عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد غير
 متناهية فالاختلاف الاول يكون بالشدّة والثاني بالمدّة والثالث بالعدد واذا نظر
 ذلك فنقول بانه الشئ في هذا الفصل على كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللا نهاية
 على الاحمال وكان مرادة ما يختلف في النهاية واللا نهاية بحسب المدّة والعدد فقط و
 لذلك مثل بالمدرّة التي يتحرك حركة متناهية بحسبها وبالسما التي يتحرك حركة غير
 متناهية بحسبها وذكر ان المتناهية وغير المتناهية للقوى باحد هذين الاعتبارين
 مع انهما قد يقالان بغير المعنيين يعني يقالان للكم ولما هو ذكرا اشار الى الحركة
 التي يفعل حد وذا ونقطا هي التي يقع بها الوصول والبلوغ عن محركه موصل يكون على
 ان الوصول موصلا بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما
 لا يقع في ان ثرائه يزول عند كونه موصلا في جميع زمان مفارقة المحرك
 للحدود ويكون صديق ورته غير موصل دفعة وان بقي زمان لا كلفى للثبته مفارقا
 ومتمحكا والآن الذي يصيب فيه غير موصل دفعة غير لان الذي صار فيه موصلا دفعة
 وبدينها زمان كان فيه موصلا وهو زمان السكون لا محالة اقول يريد بيان امتناع
 اتصال الحركات المختلفة بعضها ببعض من غير ان يقع بينهما سكونات ليمتد بينهما
 ان الحركة التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء قد اختلفوا في
 هذه المسئلة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا السكون وذهب
 افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة
 للثبته ان المحرك اذا الى حد ما بالفعل انما يصير اوصلا اليه في ان ثرائه اذا تحرك

عنده فلا محالة يصح مفاارقة مباثله بعد ان كان واصلا اليها في آن ولا يمكن
 اتحاد الاثنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا مباثله معا فان
 هما متغايران فلا يمكن تتالي الاثنين من غير تحلل زمان بينهما لما صر في ابطال المقول
 بالاجزاء الذي لا يتجزأ فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك
 الزمان متحركا لانه ليس متحركا الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه الحركة
 ضعيقة لانها بعينها قائمة في الحد والمفروضة في المسافات المتصلة التي يقطعها
 حركة واحدة وقد ابطالها الشيخ في الشفاء بان قال مباثله المتحرك الحاصل التي حركته
 عنه انما يقع في زمان كالحركة فان طولان المباثلة ظرف زمان المباثلة فليس يستنع
 ان يكون ذلك لان هو يصح ان الوصول لانه ظرف للحركة عن ذلك الحد وظرف
 الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان عناه اياه انا يصحد قائمه الحكم على المتحرك
 بانه مباثله هو ان مغايرة ذلك الآن ويكون بين الاثنين زمان ولكن لا يكون المتحرك
 المذكور ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة تقع بين الحد المذكور وبين
 الموضع المباثله لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل لفظ المباثلة لامباثلة
 يجوز ان يكون ظرف زمان اللامباثلة مما استقر اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصولة
 الى الحد المذكور انما يصحدها عن علة موجودة يسمى باعتبار كونها ظرفا للحركة عن حد
 ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا ينبغي
 باعتبار لا يصل ميلا فاذن هي موجودة ان الوصول والميل من الامور التي توجد في ذات
 وليس من الامور التي لا يوجد الا في زمان كالحركة واما المباثلة فلا يحدث الا بعد وجود
 ميل ثان يحدث ايضا في آن ويبقى زمانا ولا يكون الآن الذي يحدث فيه الميل الثاني هو
 ان الوصول لا متناه اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد كما صر فاذن بين الاثنين زمان
 يكون المتحرك فيه عديم الميل وليس عديم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمة
 نفوذ في تقرير المتن فنقول الشيء عديم عن الحركات المختلفة بالتى يفعل حد وذا ونقطا
 واحد اعم من النقطة فان كل نقطة حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة
 يفعل حد وذا مثل الحركة في الكيف اذا كانت متوجهة الى غاية ما شر اجته عنها
 فانها انما ينتهي الى حد ما يجمع عنه فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اوردنا النقطة بعد

ذكرنا الحد ودلان البيان في الحركات الايلية المختلفة التي يفعل نقطة هي فقطرة مايا الانعطاف
 او الرجوع يكون بسهل وواضح قائما وصف تلك الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول
 والسكون لان الحركة المتوجهة الى حد ما انما تنقطع بالوصول اليه والحركة التي يقع بها
 وصول بالفعل هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا ينقطع لا يقع بها وصول الا بالفرص
 وانما ذكر الحرك الموصول بقوله عن محرك موصول لان الحجة المستمدة
 عليها عند هي المبداية على امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني الميلين
 ولم يسمى المحرك الموصول بالميل لانه انما يسمى ميلا باعتبار آخر كما مر وانما وصف المحرك
 بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل بذلك على وجوبه في ذلك لان
 وأشار الى مكان وجوبه في آن بقوله فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة
 وغير ذلك مما لا يقع في آن ثم اثبت بعد ذلك الا من الثاني بقوله ثم انزل عنه
 كونه موصلا الى قوله لا ككوت الشيء مفارقا او متحركا وانما قال يزل عن المحرك
 كونه موصلا مع ان الحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة
 المتحرك للمحد لان الحرك الاصل الذي يليه الميل عند اعني الطبيعية او الكيفية انما
 بالقسمة ثم بما يكون باقيا وينزل عنه ما هو بسببه كان محركا وهو الميل الاول وأشار
 بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك للمحد ان الزوال المذكور دائما يكون في جميع
 ذلك الزمان موصلا وأشار بقوله ويكون صديروته غير موصول دفعة وان بقي
 زمانا الى وجوب الزوال في الاك الذي هو مبدأ ذلك الزمان وذلك لان الشيء
 اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصول في زمان آخر فلا بد من ان يفصل بين
 الزمانين ولا يجوز ان يكون الشيء في ذلك الا ان لا موصلا ولا غير موصول لا مستند
 خلق من التقيدين ولا يجوز ان يكون موصلا لان الوجود الموجود ما لم يرد عليه
 امر بعده فانه لا يزل والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة موجبا
 الى الاك الفاضل فكان اللا اتصال الذي هو محاوله ايضا حاصل معه وانما
 لم يذكر الحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة يتشبه من غير ذلك فان الميلين
 المختلفين ليسا بمستقرا الاجتماع لذا تيرها بل لان كل واحد منهما ليستان مع عدم
 ولما كان وجود الميل الاول مستقرا الاجتماع مع عدمه اكتفى بذلك عن عدمه المعنى

عن ذكر وجود الميل الثاني ثم اشار الى تغاثر الاذنين بقوله والآن الذي يصير فيه غير
موصول دفعة غير الا ان الذي صار فيه موصلا دفعة واشار الى وجوب وقوع
الزمان بين الاذنين بقوله وبينهما زمان كان فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني
لم يتجدد فيه بعد قائما قال وهو زمان السكون لا محالة لان نسب الحركة اعنى
الميلين معدومان وههنا قد تم الحجة قال القاضى الشارح انها ينبغي على استحالة
تمتلى الاثبات وفيه اشكال وهو ان عدم الا ان يكون اما على التدرىج او دفعة والا
باطل والا لصار الا ان زمانيا والثاني يقضى ان يكون ان عدمه متصلا بان وجوب
فيلزم تمتلى الاثبات قال واجاب عنه الشيخ في الشفاء بان قال قولهم عدم الا ان
اما ان يكون على التدرىج او دفعة تفسير غير منحصر لان هناك قسمان ثالثا وهو ان يكون
عدمه في جميع الزمان الذي بعد ذلك قال المسائل ليس البحث عنه استمرار
عدم ذلك الا ان حتى يقال انه في جميع الزمان الذي بعد ذلك قال المسائل ليس
عن استمرار عدم ذلك الا ان حتى يبق اثباته في جميع الزمان الذي بعد ذلك
جوابه ان ابتداء الزمان الذي هو في جميعه معدوم ليس انا آخر بل هو عين
ذلك الا ان ولا يستحيل ان يتصف الشيء بصفة في زمان ويكون في الا ان الذي هو
طرف ذلك الزمان على خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخين ولا شك
باق عليه من وجهين الاول ان حصول الشيء وعدمه على التدرىج غير معقول
لان زمان الحصول يستحيل الانقسام ففي الجزاء الاول منه ان لم يحصل شيء
لم يكن الحصول في ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كماله هف وان حصل
شيء وكان الحاصل هو الذي يحصل في الجزاء الثاني بعينه كان ذلك الشيء في
الجزء الاول موجودا معدوما وهو محال وان كان غير لم يكن ذلك الحصول شيء
على التدرىج بل حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت
ان عدم الا ان المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان حصل
بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصله فيه ويلزم من ذلك
تمتلى الاذنين الثاني لو سلمنا صحة هذا التقسيم وهو ان يكون عدم الا ان حاصله في
جميع الزمان الذي بعده من غير ان يكون لذلك الزمان طرف هو في معدوم

فلم لا يجوز ان يبقى الالمامة حاصلة في الزمان الحاصل بعد الماسة مع الالمامة
 الزمان الالمامة طرف ان غير الماسة وحر يكفى هذا ان واحد ويبطل الحجّة اقول ان
 الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول الشيء الذي عليه هوية اتصاله لا يمكن ان يحصل
 الا في زمان كما حررته وما يتبعها فان تلك الهوية مستمرة وحيث ما دفعة ولا يلزم من ذلك
 ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة بل هي شيء واحد من شأنه قبول القسمة
 الى اجزاء فهي قبل عرض القسمة لا يكون الا شيئا واحدا منطبقا على زمان
 ولا يكون لذلك الزمان طرف يوجد ذلك الشيء في ذلك الطرف لان وجود
 مستمر الحصول في طرف زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان
 وما بعد عرض القسمة فيكون حصول اجزائه في اجزاء ذلك الزمان شيئا بعد شيء
 وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا معنى الحصول على التدريج ويقا به
 ما يحصل لا على التدريج بل اما في طرف زمان فقط كحصول المتحرك على مسافة
 او اجزائها مثلا واما في زمان لا بمعنى ان يكون له اتصال ينطبق على ذلك الزمان
 بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان ان الا يكون ذلك الشيء حاصلا فيه و
 هذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الا ان الذي هو طرف حصوله كالكون
 والترتيب مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك الا ان كالاصول وتكون المتحرك على
 مسافة فيما بين طرفيها فان جميع ذلك لا يحصل في زمان وفي طرفه او في دون طرفه
 ولهذا حكم الشيء بتثليث القسمة وحكمه بان عدم الا انما يحصل في جميع الزمان كما
 يكون ذلك الا ان طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة فان الحكم بالنقطة
 موجود لا هذا الحصادق على طرف الخط وليس بصادق على نفس الخط المستعمل
 واما الحكم بانها ليست بموجودة هذا كصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرف
 ولا يلزم من ذلك ان يكون الخط طرف اخر غير النقطة يصيدق عليه الحكم بانها ليست
 بموجودة هذا وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي ترتيب الحجّة المشهورة المذكورة
 في صدر هذا الفصل ولا يقتضي ترتيب الحجّة التي اعتمدها الشيخ عليه فان الماسة
 التي يجب ان يكون السبب لم يحصل موجوبا فيه لا يمكن ان يكون
 مسببا لزمان نزول فيه عن السبب كونه موصولا لان ذلك الزمان يقتضي ان

حد وث سبب متجدد لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسبب الثاني ليس من
 الموجوبات التي يحصل في زمنه دون اطرانها ولا كما لا يوجد الا في اطران الاثر
 ولا مما لا يكون منطبقه على انزمتها ففهمها اذن مما لا يوجد في الانزمتة وفي اطرانها
 والفاضل الشارح توهم ان الشئ انما اورد الحجة المشهورة في الكتاب لذلك
 تعجب من ايراد اياها بعد تزييفها في الشفاء والدليل على ان الشئ لم يقصد الحجة
 المشهورة اشتغال تقريره على ذكر الحركات الموصلة واسارته الى وجوبه
 في ان الخامسة وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشئ لم يقصد
 لذلك السبب الثاني بل اقتصر على ذكر معلوله وهو ان السببية
 عن السبب الاول ثم ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود
 او لا اثر بانكار اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانياً ثم يجوز وجودهما في زمانين
 مختلفين يفصل بينهما آن واحد لا يوجد عندهما احد هما او كلاهما
 وفيما من الكلام في كل واحد من هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة
 في مسافة ينتهي الى سكوت اقول لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين
 المختلفتين شرح في المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية
 وتقريره ان كل حركة في مسافة ينتهي تلك المسافة الى حد وينتهي تلك الحركة
 الى سكوت لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان لان الزمان الذي هو مقدار الحركة
 على ما مر لا اول له ولا آخر كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون
 لها اول ولا آخر لكن الحركات التي لا يختلف يكون اما مستقيمة ولها مستند كما سبق بياث
 والمستقيمة لا يمكن ان يتصل دائماً لوجوب تناهي المسافة للمستقيمة فاذا كان هو وضعها
 دورية واعلم ان القائلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير
 المجموع حركة واحدة والزم ان اذ هو شئ واحد متصل يجب ان يكون مستنداً الى
 ما هو مثله في الاتصال الواحد فاذا كانت الحركة الحافظة للزمان متصلة دائماً ولا حركة
 متصلة دائماً سوى الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الى اثبات
 السكون المذكور كل الافتقار فانه انما يجب ان يقر ما غير موصلة ولا يجب ان يقر
 ما يقولون صار مضافاً لان الحركة والمفارقة التي هي الحركة منسوبة الى ما يتحرك

ليس يقع دفعة ولا فيها ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلًا واقع
 دفعة القول هذه لما ذكره متصلة بالفصل المتقدم وهوان الجسم يؤولون في حجتهم
 التي حكينا عنهم اعني التي نريها الشئ عند اثبات لان الثاني ان المتحرك يصير بعد
 الوصول مفارقًا وقد رد عليهم من تنازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة
 عن الحركة منسوبة الى ما يتحرك عنه والحركة ليست وقعة بل في زمان
 ولا يوجب جد منها شئ وهو وان كل جزء يوجب جد فيها فانه ينقسم ايضا الى اجزاء
 يتقدم بعضها الى بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن لا يصح ان يوصفها
 المتحرك مفارقًا او مصابًا في آن بل يجب ان يوصف ان المتحرك صار غير موصل بعد كان
 موصلًا او زال عنه كونه موصلًا في آن فان كون الشئ غير موصل قد يقع في آن
 كما يقع في زمان وما ذكره الشئ في الشفاء وهوان الحجة المشهورة لا يبرهن صحة
 ان بدلت لفظ المباعدة باللاماسة فغير منافع لقوله هذا لان تلك الحجة من نفسها
 طبيعة والحجة التي يكون فسادها من جهة المضى لا يصير صحيحة بتبديل الفاظها بتدليل
 غير مؤثر في المضى اما الحجة الصحيحة فربما يؤولهم فسادًا اذا لم يكن الفاظها مطابقة
 معانيها الصحيحة فكذا ما يمكن ان يوق في تقرير المسئلة تدليل بالحركة التي يجب
 ان يطلب حال الحق عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية اقول قدس
 في الفصل الاول من الفصول الثلاثة للماضية ان القوة التي لانهاية لها هي التي يكون
 على اعمال وحركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخيرين ان الحركة الغير المتناهية
 هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان يتعرف حال القوة عليها من حيث هي غير
 متناهية هي الدورية لا غير ولما كان هذا الحكم فرعًا على ما تقدم حصل هذا
 الفصل تدنيًا له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا لوان القوة لا نهايتها
 بحسب المدة والعدة اشعاره اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير
 متناهية تحرك جسمًا غير لانه لا يمكن ان يكون الامتدادها فانا تحرك لقوته
 جنبًا ما من مبدأ يفرضه حركات لا يتناهى في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من
 ذلك الجسم بتلك القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك المبدأ المفروض فيقع الزيادة التي
 بالقوة في الجواب لاخر فيصير الجواب لاخر متناهيا ايضا هذا حال القول يريد بيان

امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت
جسمانية وحركت جسمًا فلا يتخلوا ما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر وبالطبيع
لانه اما ان لا يكون محال لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول فلما اشتغل
عليه هذا الفصل واما الثاني فلما ليشتمل عليه اربعة فصول لمجدد فقول لا يجوز
ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية يتحرك جسمًا غيرًا إشارة الى فساد القسم
الاول والحجة عليه ان الجسم لا يمكن ان يكون الامتداحيا وذلك لما مر من وجوب
تناهي الابدان فاذا حرك جسم بقوته جسمًا آخر من مبدأ مفروض حركات
الانهاية لجسم الامتداد الزماني او بحسب لعدة في القوة فان غير المتناهي لا يخرج
الى المفعول ثم فرضنا ان ذلك الجسم المتحرك يحرك جسمًا آخر شبيهًا بالجسم الاول في
الطبيعة واصغر منه بالمقدار بتلك القوة بعينها من ذلك المبدأ المفروض فيجب
ان يتحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعة
الخالفية لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاعظم
يكون اقوى من طبيعة الجسم الاصغر لا شتمال الجسم الاعظم على مثل طبيعة الاصغر
وعلى ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة الجسم الاعظم اكبر من معاوقة الاصغر
فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم وهذا الحريز به عليه الشيخ في
هذا الفصل الا انه تبين مما مر في الفصل السادس من الخطأ الثاني ومما سياتي
ولما كان مبدأ التحريك واحدًا بالعرض وجب ان يقع بالزيادة التي بالقوة في الجانب
الاخر التي فرضت للانهاية فيه وكذلك التقصان ويلزم منه القطع الاقل فيكون
من ذلك الجانب ايضا امتداحيا وقد فرض غير متناه هفت فاذن هذا المفرض
محال واعلم ان هذا المذهب ان اعلم مأخذًا اما استظهار الشيخ فان الحاصل منه ان القوة
الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لموجب ان يكون تحريكها
ايها متقاربا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت
غير متناهية هفت فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية
يشتغل ان يكون مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي الانهاية عن القوى الجسمانية والاخر غير المتناهية

الذي يورثه الفاضل الشارح عليه يتجوز ان يكون التقاوت في القوي سبب كبر
بالسرعة والبطء، وسر لا يلزم منه انقطاع احد هما عند تعربان المراتب بالقيمة المذكورة
ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة والحدة دون الشئ على ما مر في التاويل
عليه سوى الاخر وهو ان القائلين بقناهي السموات لما استدلوا بوجوب
ازدياد كل يوم على تناهيهما في الشئ عليهم بان قال لما لم يكن لها مجموع
موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها صحيحاً فحصل من
ان يكون مقتضيا لقناهيها قال ونقابل ان يرد عليه ههنا ما رده به هو عليه
بعينه هو ان يقول ليس الحركات التي يقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في
وقت ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد بعض تلامذته
هذا السؤال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا ان تكون القوة قوية على تلك الاعمال
وهذا المعنى الحاصل في الحال ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من
كونها قوية على تحريك الجزء فهو تعارض للتفاوت في القوة عليها بخلاف القول
فان مجموعهما لما لم يكن موجوداً في وقت ما استحال الحكم عليها بالزيادة والنقصان
ثم قال الفاضل الشارح وللماثل ان يعود ويقول اذكر انما يستدلون على تفاوت
القوة على تحريك الكل والجزء بقوى التقاوت في تلك الاعمال وهو غير
الاشكال اقول الشئ لو يحكم بنفي الازدياد عن الحواشي الغير المتناهية بل فيكون
في آخر المطاف مساو ان جميعها لا يمكن ان يوجد في وقت وغير القناهي المعلوم
قد يكون فيها كثرة اقل ولا تسلم ذلك لكونه غير متناه في الصدم وفي هذا الكلام
تصريح بان كثرة الشئ وقلته لا ينافيان لكونه غير متناه وكيف در بما يوصف بها
وبالانهاية معاني النظر الاول انا المختلفت جهتها عن جهة الكثرة والقلّة وجمعة
الانهاية وتبين ذلك ان كل ما يستدل من قبا في العقل او في الخارج مقدراً كما
ان عدداً فيكون لا محالة لا امتداد لجهتان يمكن ان يوصف ذلك الا مستلاد
في الجهتين معاً بالتناهي او يسلب عنه فهما التناهي اويس وصف في بعد زمانه و
في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والاتفاض عليه لا يصح كون الا في الجهة
الموصوفة بالنهاية لانها من خواص الحكم المتناهية فاذن الحكم بها من جهة واحدة

لا يمتنع في سبب النهاية في الجهة الاخرى بحسب النظر المذكور وما امتنع سبب النهاية
عنده انما كان موجوباً على ما هو المتقرر عند جمهور الحكماء فذلك لا مزية فيه
من مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا فنقول بما كانت لانهاية الحوادث
في الجهة التي تلي الماضى وازديادها في الجهة الاخرى التي يلي الحال لم يكن الاستلزام
على وجوب التناهي صحيحاً كما مر وما الافعال الصادرة عن القوة المذكورة فلما
كان لا مقدار لها مبدأ واحد بالعرض وكانت متناهية لزيادة ولتقصان بحسب طبائع
المقصورات المختلفة وجب ان يكون التفاوت في الجهة الاخرى واجباً للتفاوت
تأهيمها في تلك الجهة ايضا وبذلك اختلفت الصورتان فهذا ما عندي في هذا
الموضع وما عابراه الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يبق الى بالفاظه حتى انظر فيها مقتضى
اذا كان ثلث ما يحرك جسمها ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر
للتحريك مثل قبول الاصغر فلا يكون احدهما اعصى والاخذ اطوع حيث
لعمدة احوالاً اقوى لحدافه من ما ان امتنع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك بالنفس لان حين امتنع كونها غير متناهية للتحريك بالطبع ايضا فنقد
لذلك ثلث مقدمات اولها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث
هو لما لم يكن مقتضياً للتحريك ولا يمنع عنه بل كان ذلك القوة كله كما مر في ذكره
وصغيرة اذا فرضنا مجرد بين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والاكوان
الجسم من حيث هو جسم فاعنده مقل صفة اخرى القوة الطبيعية للجسم اذا
حركت جسمها وحركت جسمها معاً وقتاً اصلاً فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم تفاوت
في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة التي في هذا ثانية وهي ان القوة الجسمانية
للمسماة بالطبيعة اذا سركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خالياً عن
المعاقبة والالم يكن الطبيعة طبيعته لذلك فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغيرة
لتفاوت في القبول لما من في المقابلة الاولى بل ان غرض تفاوت فهو بسبب القوي وانها
يختلف باختلاف محلها على ما سياتي في المقدمة الثالثة وهناك يستبين
ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب التعادل لا غير فهو
في الطبيعة بحسب الفواعل لا غير مقل صفة اخرى القوة في الجسم لا كبر اذا كانت

متشابهة للقوة في الجسم الا صغر حتى لو فصل من الاكبر مثل الا صغر تشابهت القوتين
 بالاطلاق فاتها في الجسم الاكبر اقوى واكثر اذ فيه من القوة شبيهة تلك وزيادة
 اقول هذه الثلاثة متساوية وهي ان القوة الجسمانية المتشابهة تختلف باختلاف الاجسام
 ويتناسب بتناسب محالها المختلفة بالاكبر والصغر لانها حالة فيها خفية بغيرتها
 والفاظ الكتاب واضحة قوله نقول لا يجوز ان يكون في جسم من الاجسام قوة
 طبيعية متحركة ذلك الجسم حركة طبيعية بل انما هي اقوى لما فرغ من المقدرات
 شرع في المقصود وهو ما ذكرناه في صدر الفعل فقولنا ذلك لان قوة ذلك
 الجسم اكبر اقوى من قوة بعضه لو قسم اقول اشارات الى المقدرة الاخيرة وقوله وليس
 زيادة جسمه في القدر يؤثر في منعه التحريك حتى يكون نسبة المتحركين والحركتين
 واحدة اقول اشارات الى المقدمة الاولى والى سبب الاحتياج اليها وهوان المتحركة
 لو كانت في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوى منها
 في الصغير لكانت نسبة المتحركين والحركتين واحدة لكن ليس الامر كذلك لما مر في المقدمة
 الاولى وقوله بل المتحركان في حكمهما لا يختلفان والحركتان مختلفتان اقول اشارات
 الى ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التقادرات ههنا بسبب الفوارق لا بسبب
 القول بل وقوله فان حركتهما من مبدأ مفروض حركات بغير نهاية غير
 ما ذكرناه اقول تقرير البرهان بالاحالة الى ما مر وهو انه يلزم من ذلك
 وقوع التقادرات في الجانب الذي فرض غير متناه وتلزم منه تنامي الاقل بما مر و
 قوله وان تحرك الا صغر حركات متناهية كانت الزيادة على حركاتها على نسبة
 متناهية فكان الجميع متناهيا اقول تنبيه لهذا البرهان وانما احتاج الى ذلك
 لان اللازم مما مر ليس لا وجوب تنامي الحركات الصادرة عن الجسم الا صغر لكن كان
 ذلك في السبحة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية
 فعلا متناهيا ولما كان ههنا خلفا لان القوة ليست بواحدة بل انما يلزم الحال من حيث
 ما ذكرناه وهو ان تنامي حركات الا صغر يقتضي تنامي حركات الاكبر ايضا لكونها
 على نسبة جسميتها المتناهيين على ما مر في المقدمة الثالثة فهنا تقرير ما في الكتاب
 قال علمنا ذكرنا ان الشيفر يدين ما متنازع كون القوى الجسمانية غير متناهية

التحريك فنبه بامتناع صدور مسمى التحريك عنهما اعنى الذى بالقسر والذى بالطبع
 من غير نهاية لكن لما كان البرهان الذى اقامه على امتناع كون القوة الجسمانية
 الغير المتناهية محركة بالقسر اعم مأخذا من الموضع الذى استعمل فيه فهذا البرهان الذى
 اقامه على امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا مما يجب ذلك لانه لو بقي الا على
 امتناع صدور التحريك الغير المتناهى عن قوة حالة فى الجسم لا معاوقة فيه منقسمة
 بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبقة فى جسامها
 وبالحالة القوى المتشابهة الحالة فى الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع الذى
 يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا للتحريك كات الصادرة
 عن النفوس الباقية والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلو عن معاوقات
 يقتضيها طبعها يسايرها على ما تبين فيما مر وايضا كثرتلك النفوس
 مما لا ينقسم بانقسامها لكون تلك الحال اجساما اليه فاذن هذا البرهان كان
 اخص مما يجب ان كان المقصود ههنا بيان امتناع كون القوى
 الفلكية المنطبقة فى هيوالاتها مبدأ للتحريك الغير المتناهية الكفى بالشئ
 بهذا البرهان المشتبه على حصول مقصوده تذييل فالقوة المحركة
 للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي متفارقة عقلية اقول وفى بعض نسخ فمى غير
 جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان فيما مضى وجوب وجود حركة غير متناهية وبانها
 لا يكون الادورية وبان فى النمط الثانى ان الاجسام المحركة بالحركة الدورية هي سماء
 فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت ايضا بالبرهان المذكور
 فى الفصول المتقدمه ان القوى الجسمانية لا يصدر عنها حركة غير متناهية
 فانتهت المقدمات ان القوة المحركة للسماء ليست جسمانية وهاليس مجيبا ان
 يكون مفارقا فاذن هي مفارق والمفارق اما نفس او عقل والنفس المفارقة اذا
 حاولت تحريك جسمها فانما يحاوله بخروجها بالقوة من الكمال الى الفعل والا
 فلا احتياج لها الى التحريك فاذن مفتقرة فى التحريك الى شئ يكون كماله موجبة
 بالفعل يخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة الى الفعل وذلك الشئ هو
 عقل ولا محالة يكون ذلك الشئ هو السبيل لاول التحريك السماء فاذن القوة الاولى

يصدر عنها تحريك السماء مفارقة عقلية وهو **وتدليه** ولعلك تقول قد جعلت
 السماء يتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر للتحريك امراً
 عقلياً صواباً بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا الذي يشبث هو المحرك الاول ويجوز
 ان يكون الملاصق للتحريك قوة جسمانية اقول قد تبين في الفصل العاشر من هذا المخطوط
 ان محرك السماء لا يجوز ان يكون عقلاً بل هو قوة نفسانية جسمانية وههنا قد حكم
 بانه مفارق عقلي وذلك توهم مناقضة فنبه على ان ذلك غير منافي لان الحكم
 بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلاً لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه آخر
 واعلم ان تحريك النفس تحريكاً فاعلم تحريك العقل تحريكاً غائياً والغاية وان كانت
 من حيث هي صلة لعلية الفاعل مبدأً أبدي فهي من حيث اثبات الفعل اليها باعتبار
 غير اعتبار انتسابها الى سائر المثل مبدأً قريب وبه يحل ما اشكل على الفاضل المشرح
 وهو ان محرك القريب ان كان جسمانياً فهو نفس ولا فهو عقل ولا وجه لكونهما
 معاً سببين **وهو تدليه** ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهياً للتحريك
 لاداء محرك تحريك فيكون بغیر هذه الحركة فاسمع واعلم انه يجوز ان يكون محرك غير
 متناهياً هو التحريك تحريكاً شديداً آخر ثم تصدر عن ذلك الآخر حركات غير متناهية
 لاعلى انها يصدر عنه لو انفرد بل على انه لا يزال ينفصل عن ذلك المبدأ الاول بفعل
 واعلم ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهية والتاثير الغير المتناهية
 على سبيل الوساطة غير تامة على سبيل المبدأية وانما المستنفع في الاحكام احدها
 الثلاثة فقط اقول معنى السؤال انه ان جاز ان يكون المباشر للتحريك السماء قوة جسمانية
 فيكون تلك القوة متناهية التحريك لا دائمة التحريك ليكون محركاً غير الحركة السماوية
 الدائمة ههنا ونبه على الجواب انه يجوز ان يكون محرك غير محرك عقلي غير متناهياً للتحريك
 تحريكاً قوة حالة في جسم او يتجود منه في تلك القوة امور متصلة غير قارة ثم يصدر
 عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لا على ان يصدر عن تلك القوة لو انفرد
 بل على انها منفعل دائماً عن ذلك الحركة العقلية وتنفعل بحسب انفعالاتها تلك شخراً في
 البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين التاثيرات الغير المتناهية
 على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات على سبيل المبدأية وذكر ان المستنفع على

هو الثالث ففقط واعتراض الفاضل الشارح بان الاموال حادثة في النفس الجسمية
لا ينبغي ان يصدر عن العقل فان الثابت لا يكون علة للتغير وان جاز فليجرح صدره بالحجج
منته من غير احتياج الى نفس وم لا يمكن القطع في شيء من القوى بانها لا تقدر
على افعال غير متناهية لاحتمال افعالها عن العقل دائماً والحجوب ان للتغير انما
يصدر عن الثابت بسبب وجود الحركة الدائمة والحركة لا يوجد الا عند
تجدد احوال في محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قهري يكون
كل حركة علة لتجدد حال وكل تجدد حال علة لتجدد حركة فيحصل التجددات
في المحركات والحركات في المتحركات فاذا لا بد من متحرك يتجدد احواله وليس هو
يعقل لما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال الى طبيعة او قسمة ثابتة نفساً
الى نفس واما احتمال كون القوى الجسمانية قوية على غير المتناهية هي بحسب القوة
لانها عن العقل فلم يمس بالزام على الشئ لانه عين ما صرح به لكنه لا يتصور
فيما لا يستمر لفعالاته وافعاله اشياء لا فالمبدأ المفارق العقلي لا ينال فيفيض
منه تحركات نفسانية للنفس السماوية على هيأت نفسانية شوقية ينبعث
عنها الحركات السماوية على الضوابط المذكورة من الابعاث ولا تتركز المفارقات
متصل فيما يتبع تلك التأثير متصل على ان الحرك الاول هو المفارق لا يمكن
غير هذا اقول في بيان كيفية صدور الاحوال المتجددة في النفس الفلكية عن العقل
وصدور افعال بحسبها عن النفس وهو غنى عن الشرح استشهد صاحب
المشائرين قد شهد بان محرك كل حركة تحركات غير متناهية وان
غير متناه القوة وان لا يكون لقوة جسمانية فعقل عنه كثير من اصحابه حتى ظنوا
ان الحركات بعد الاول قد يتحرك بالعرض لانها في اجسام والحب انهم جعلوا لها تصوراً
عقلية ولم يحضروا ان للتصور العقلي غير ممكن للجسم ولا لقوة جسم فهو غير
ممكن لما يتحرك بذاته ويتحرك بالعرض اي بسبب محركه بذاته وانت ان حققت
لمستحضر ان يقول ان النفس لنا طاقة التي لنا متحركة بالعرض لا بالجواز وذلك
لان المتحرك بالعرض هو ان يكون الشئ صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه
تقرير ذلك بسبب من والى عما هو فيه الذي هو منطبع ليه اقول قد مر في بيان كثرة

العقول ان تنقسم ما من المشائين ظنوا ان المشاهدة به في جميع السماويات واحداً من العلم
 الاول قد حكم في موضوعه في حديثه وفي موضع آخر بكنشته وذكرنا وجه كل
 واحد من قولنا في ذلك القوم ثم علموا ان الحركات السماوية هي نفوسها المنطبقة
 في اجسامها ولزم منهم القول بتحريكها بالعرض لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك
 بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج من حيث يتحرك الى محرك آخر ولا تسلسل بل يجب ان ينتهي
 الى محرك عديم تحركه من حيث هو محرك قالوا اوله ذلك الحرك الذي لا يتحرك من حيث
 هو محرك هو العلة الاولى او العقل الاول وما من ما عدا ذلك الواحد من الحركين
 يتحرك اما بالذات او بالعرض وذلك غير واجب لانه لا يجوز ان يكون الحرك
 غير متحرك من جهة ما هو محرك فيكون متحركاً من جهة اخرى مثلاً من حيث
 كونه حالاً في مادة وهذا هو الذي يعمل على الاكتفاء بالصورة المنطبقة
 في مواد الافلاك وان النفوس المفارقة قال العقول فرد الشيف عليهم في هذا الفصل
 ليشيخين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون ملازمة مذهبه وذلك انه صرح
 بانه محرك كل كره جوهر مفارقة لكن القوم المذكور قد غفلوا عن جميع القولين وانما هما
 والثاني اعترافهم بان النفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادئ تشعقاتها
 وتقرير ذلك ان تصورات العقل لا يمكن ان يكون للجسم وتوحيده جسم ما في المنطوق
 وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او توحيده جسم فاذن التصورات العقلية لا يمكن
 ان يكون لها يتحرك بالذات او بالعرض لكن الحركات السماوية تصورات عقلية برزهم
 فاذن هي عقول مفارقة غير متحركة بالذات ولا بالعرض تفران الشيف ازال وهم
 من يظن ان النفوس الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها
 ببيان معنى الحركة بالعرض وتبقى له المعنى عن النفوس الناطقة وجميع ذلك
 ظاهراً وعلم ان المحصلين من المشائين لا يذهبون الى ما ذهب اليه القوم المذكور
 وانما يذهب اليه قوم منهم لا يصدرون بتحصيل الحاصل على ذلك قول الشيف في كتابه
 بالمبدأ ولما عاودنا قال بهذه العبارات والنفوس السرف يصنع عدداً للحركات المتحركة على
 ما كان ظهر في زمانه ويتبع مدد ما عدا المبادئ المفارقة والاسكتا يصح وتقول ان
 اسما الله التي في المبادئ المتحركة جملة السماء واحد ولا يجوز ان يكون عدداً

كثيرا وان كان لكل كرامته وحركته ومشوارها خاصة وثانها مستطوع من غير حركته وتقوم ما هذا
معناه ان الاشياء والاحق وجود مبدأ حركته خاصة لكل فلك على انه فيه ووجوب
مبدأ حركته خاصة له على انه معشوق ومفارق انشأته الاول ليس فيه
حيثيتان لوحدانية فيلزم مما علمت ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط لله
الا بالتبسيط وكل جسم كما علمت مركب من هيولى وصورة فتتصور لك ان المبدأ الاول
لوجوبه عن اثنين او عن مبدأ فيه حيثيتان ليصير ان يكون عنده اثنتان معا لانك
علمت انه ليس ولا واحد من الهيولى والصورة علمته للآخرى بالاطلاق ولا واسطة
بالاطلاق بل يحتاجان الى ما هو على لكل واحدة منهما أصلهما معا ولا يكونان معا
مما لا ينقسم بغير توسط فالمعول الاول عقل غير جسم وانت فقد صحت وجوب
عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدأ الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي
اقول يريد بيان ان المعول الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل
الشارح هذا الفصل شتمل مع الذي يليه على بيان الطريقة الثالثة لاثبات العقول وتقرر
ما في هذا الفصل ان المبدأ الاول ليس فيه كثرة لوحدانية كما بينت في النمط
الاول فيلزم كما علمت في النمط الخامس ان لا يكون مبدأ الا لواحد بسيط بالتبسيط
وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولى وصورة فتتصور لك ان المبدأ الاول
لوجوبه الجسم يكون مؤلفا عن شيئين او يكون وجوب الجسم عن مبدأ فيه حيثيتان
ليصير ان يجهد رغبة الهيولى والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه ليس
منها على ولا واسطة مطلقة للآخرى بل يحتاجان معا الى علمه يوجد كل واحدة منهما في
الاجزاء المركب مسبقا بالاجزاء اجزائه او يوجد هما معا ولا يجوز ان يكون علمهما القرينة
شيئا غير منقسم فاذا المعول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا جزء من جسم
ولا بنفس يتغلط بجسم بل هو عقل محض انت قد فهمت في هذا النمط وجوب عدة
عقول متباينة الذوات هي مبادئ تحركات الافلاك ولا شك ان هذا المبدأ
الاول في سلسلتها هو ايضا الحركة الفلكية هو اول الافلاك او في حيزها العقلي
ان لم يكن حركتها فلكية اى يكون مشاركا لها في التجرد والبراعة عن
القوة التنبؤية قد يمكن ان يعلم ان الاجسام الكرية العالية

افلاها ولو اكبتها كثيرة العدد اقول هذا الفصل مستعمل على اربعة مطالب
 اكثرها ما من بيانه ولذلك ومنه بالتشبيه وانما اجمعها ههنا تذكر او تلبيها على
 كثرة العقول لاني الاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثانية معرفة كثرة حركاتها
 عنى لقوسها والثالثة معرفة كثرة متشوقاتها اعنى عقولها والرابعة معرفة
 اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في بعض الاصناف وفي آخر الفصل ترغيب على تعرف
 علمها الفاعلية ووعده لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم
 الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشترط بيانه وانا اوردت حاصل
 انظار اهل تلك العلوم فيه على بسبيل الاجمال اقول الاجرام العالية تنقسم الى
 كواكب والى افلاك اما الكواكب فينقسم الى سيارت والى ثوابت والى سيارت سبعة و
 الثوابت اكثر من ان يحصى وقد رصد منها الف وبنف وعشرون كوكبا والطريق
 الى معرفة وحجج الكواكب هو البيان لاخير الى معرفة سيرها وثباتها هو الرصد
 واما الافلاك فكثيرة والطريق اليها ثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجبة
 بالرصد بعد تهديد الاصول للحكمة وهي استناد كل حركة الى
 جسم يتحرك بها بالذات ويحرك ما يحوى عليه بالعرض ووجوب الاتصال في
 الحركات العقلية المستندية البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الحرق
 والالتزام على اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا لا يرجع الى رآيه
 بعد ان تسموها الى كلية يظهر منها حركة واحدة اما بسيطة ومركبة
 والى جزئية ينفصل الكلية اليها فالقدماء اثبتوا ثمانية افلاك كلية محيطية
 بعضها ببعض بحيث يماس مقرر العالي محذوب السافل يكون مراكز الجميع
 مركزا لارض واحد منها وهو المحيط بالكل فلذلك الثوابت فانه مما لا بد منه
 وان كان كل الثوابت على افلاك كثيرة مسكنة وهذه الافلاك هو ايضا افلاك
 الدنيا وجزء سبعة للسيارات السبعة على التفصيل المشهور وانه كان فيه
 ايضا اختلاف والمتأخرون زادوا فلما اخرجوا كواكب من مركز لكل بالحركة اليومية
 وجعلوها محيطا بالكل تشرق الفريقين جبالا الفلك الى كل كوكب منفصلا
 الى احبها ثم كثرة في تفهيمها الشكالات حركات فلك الكواكب طولا وعرضا مستقرا

من جهة وسرعة وبطوة او بعد او قريباً من الارض فمن غير المحصلين منهم من جعل تلك
 الاجسام اشكال غير تلك كالقائليين بالمشروبات الخلق والذفوف وامثالها وجعلوها
 منضوذة في حق مشترك عليها هي نحن فذلك الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضاً
 مختلفة كالقائليين باسترخاء وانسحابها عند الرجوع وما يقابله عند الاستقامة
 والقائليين باقبال الفلك وادبارها من استناد ذلك الى الحركة بسيطة
 متشابهة هذا كله مع اختلافهم في اعدادها والمحصلين الذين يلبثون
 القويان الحكيمية فقد اختلفوا ايضاً في اعدادها بعد اتفاقهم على وجوب
 استدارتها شكلاً وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجسيمات يتربص من
 خمسين وما فوقه والمتأخرون المقتضون لارصاد بطليموس الفاصل بالاضيق
 لكل فلك كوكباً مثلاً بفلك الب وجر مركزه من كواكبها لرياس
 محدد به مقعراً فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلك الكلي المشتمل
 على ما قبل فلكه الا القمر فانه مثله المسمى بفلك الجوز هو محيط بفلك اخر له يسمى
 المائل نحو الذي يشتمل على سائر فلكه وفلكه خارج المركز عن مركز الارض ينفصل
 عن المائل والمائل يتماس محدد بها ومقعرها على نقطتين يسمى الا بعد عن الارض
 او جاً والا قرب منه حضيزاً وفلك اخر يسمى بالتدوير غير محيط بالارض وهو
 في نحن الخارج المركز تماس محدد به سطحية على نقطتين يسمى البعد هما عن مركز الارض
 في رة واقر بهما حضيزاً ما خلا الشمس فانها يكتفي باحد الفلكين اعني خارج المركز
 او التدوير من غير حجاب لاجلها على الاخر بالقياس الى حركاتها الا ان بطليموس
 رأى اثبات الخارج لها اولى لكونها بسيط والكواكب الستة صكوزة في
 انما اوينها بحيث يتماس سطوحها سطوح التدوير على نقطة والشمس المركززة
 في الخارج المركز وزاد والعطارد فلكاً اخر خارج المركز ايضاً فله فلكان خارجاً
 المركز فيمثل المائل على احدهما اشتمال سائر المعثلات على امثاله وهو المسمى بالمائل
 ويشتمل المديس على الثاني اشتمال المائل عليه وهو المسمى بالمائل لفلك ارضه ويدور
 ان هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة على هذا الترتيب
 اثنتين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة وعشرين عشرة مسمياً مائة

المراكز المراكز الارض وثمانية خارجة المراكز عنده وستة افلاك تدوير يتحرك الفلك
 الاعلى بالتحركة الاولى اليومية السريعة ويتحرك ما دونها بحركته ويتحرك فلك الثوابت
 بالتحركة الثانية البطيئة ويتحرك ما دونها ولكل فلك من الباقية حركة خاصة
 الا المشكلات الستة التي فوق القمر فانها لا يتحرك غير الحركتين المذكورتين
 فينتظم الرحلة والاستقامة والسرعة والمطوئ والقرب والبعد بحركات الافلاك
 الخارجة المراكز والتدوير ويتككب حركات الكواكب المختلفة الظولية من هذا
 الحركات على تفصيل المذكور في مكتب الهيئة ونقيت الحركات العرضية المتوحد
 التدوير خمسة المتغيرة وبعض اختلافات الخمسة والقمر والحركة للمقتضية لتناقص
 البعد بين قطبي الفلكين العظيمين على ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقص حقيقة
 محتاجة الى اثبات اجرام اخرى يتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره من الحكماء والمفسرين
 الا ان عدد هذه الافلاك يذهب الى ان ثبت مضافة الى ما سبق لاجل هذه الحركات
 بان لا اقل من ثمانية بعد على ذلك اتفاقها على ما سبق ذكره فهذا هو المنقول
 المحصل في عددا لافلاك **قول** له ويلزمك على اصحابك ان يعلم ان لكل
 جسم منها كان فلكا محيطا الارض من افق المراكز خارجا واولها كاعين
 في مثل التدويرات او كوكبا متبينا هو صمدية حركته مستديرة على نفسها لا تميز
 الفلك في فلك عن الكواكب وان الكواكب ينتقل حول الارض بسبل الافلاك التي
 هي مكونة فيها لا بان يفترق لها اجرام الافلاك ويمر في فلك بصيرة انك انما تلت
 حال القمر في حركته المتضامنة واجبة وحال عطارد في واجبه وانه لو كان هناك
 اخراق يوجه حريان الكواكب او جرات فلك تدويره لم يفرض ذلك كذلك اقول في مثل
 المطلوب فاما هو معرفة كثره انفس الحركات الجذرية لافلاك وهو بحسب حكمي لذلك
 قال ويلزمك على اصحابك ان يعلم انهم اختلافات ايضا في حركات الافلاك
 الجذرية والكواكب السبعة فذهب فريق الى ان كل كوكب منها يتركب من اجرام افلاك
 متحركة حيوان واحد في نفس واحدة يتعلق بالكواكب او يتعلقها وبذلك انما هو اسهل
 الكواكب بعد ذلك كما يتعلق نفس الحيوان بقلبيها ولا باعضائه الباقية بعد ذلك
 ببقية سطحه فالقوة المتحركة من الكواكب الذي هو القلب في افلاكه التي هي كالحركة

والاعضاء الباقية وعلى هذا المتن يمكن ان النفس من الملكية تسعاً اثنتان للفلكيين
العظمين وسبعة للسيارات وافلا كما قد ذهب اليه في ان كل فلك من الافلاك
المذكورة ذو نفس متحركة اياه وكذا كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات
وضعية على انفسها كما اثبتوا الافلاك فان حكمها في وجوب اخراجها من الارض
لممكنة من القوى التي للفعل واحد وهذا شيء غير محسوس فيما افهق القمر اما القمر
فان لم يكن فهو خيماً لا يتحرك في الافلاك كما يرى من الافلاك وقوس وقمر حرا وحسب
موجبه واقعة بجذبه بل كان نسباً موجوباً اذ به ثابتاً في جميع الاوقات
على حالة واحدة لم يكن له حركة استداره لكن حكمه القطعي فيه
مشكك والاظهر انه لا يكون شيئاً موجوباً كقولهم بساطته وامتناع
تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفس من الحركة على هذا الداعي عدداً افلاك
والكواكب جميعاً والشيفر حكم بذلك في انكساب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان وكواكب
شيء هو مبدأ حركته مستديرة على نفسه لا يتغير الفلك في ذلك عن الكواكب يوم كده
ما فكرنا فمل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتدوير والكواكب
مختصة في الابداع بصور كمالية زائدة على صور المثلثات ثمران الشيفر نفى الوهم
الذي هو بابه عند العلوم وهو ان الكواكب تتحرك في الافلاك الصغرى الجديتان
في الميانه فان القول بتكثر الحركات المقتضى لتكثر الحركات مبني عليه فاما لقائه
لجيشين أحدهما البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتزام على الاجسام ذات
الحركات المستديرة بالطبع قاله اشار بقوله وان الكواكب ينتقل حول الارض
الى قول له لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك والثاني بهان حدسي وهو ان الرصد
والاعتبار يدلان على موافاة من كثر تدوير القمر وجه في كل دورة من تين وهي عند
كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه ايضا من تين وهو عند كونه في تباعد
الشمس وكذلك على موافاة من كثر تدوير عطارد وجه في كل دورة من تين احدهما
عند كونه في تاربخنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول
الشوالات اذ وجه العقرب يكون ابعد من الارض من وجه الشوالات بخلاف القمر
لان وجهه متساويان وموافاة حضيضه ايضا من تين على التساوي وهو عند

كأنه في اول برج السرطان والكوكب فاذن لا يكون للثلاث الحامل للتدوير حركة
بل كان التدوير هو الذي يقطعه الحامل على محيطه وعلى كل يوم اربعة وعشرين
والجواب في القمر هو ان حامل تدويره لا يتحرك الى توالي الدوير كل يوم اربعة وعشرين
حينئذ وكسر جزء من ثمانية وستين جزء من المحيط ويجعل التدوير صحه ولذا ان يتحرك
بحركته وحركة الممثل جميعها الى خلاف التوالى احد عشر جزءا وكسرا ويجعل الحامل بعده
قيل ذهب اقلها بمثل من اكثرهما قصدا صلا لاختلاف الجنتين ويبقى حركة مركز التدوير
عن موضعا الاول ثلثة عشر جزءا وكسرا والنقد يلا لشي قد اقتضى ان يكون مركز
التدوير عند موافقة الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافقة
حركاتهم للتدوير اثنين الى الاربعة مما يلي احد هما يعني الشمس على بعد احد عشر جزءا
وكسرا من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي جانب الآخر على بعد ثلثة عشر جزءا وتحرك
الشمس بحركتها الخاصة بها تقريبا من حوالى الجهة التى تلى المركز منه ايضا وكانت الشمس
متوسطة بين الاوج وبين مركز التدوير على بعدين متساويين كل واحد منهما اثني عشر
جزءا وكسرا مجموعيها هو بعد مركز التدوير من الاوج وللكون في ذلك البعد ضعف
بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة
المضاعفة وهكذا يبقى ما بعد يوم حتى فاصار بعد المركز عن الشمس ربع دور وبعد
الاوج عنها من الجانب الآخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز نصف دور وفي
المركز مقابل الاوج اعني الحضيض فافاصار بعد المركز عن الشمس نصف دور واستقبل
الاوج من الجانب الآخر فافاة في استقبال الشمس وكذلك في التبريد الآخر فاذن المركز
يكون في الاوج في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التبريدين واما عطارد فلما كان
له ولما كان خارجا للمركز اعني المدين والحامل واوج التدوير يتحرك بحركة الممثل
المتوسطة به في زمانا الى اول العقرب فكان المدين متحركا بالحامل على خلاف التوالى
قد سير الشمس والحامل متحركا بالتدوير على التوالى ضعف ذلك وحركات
للتقدير الاكهي مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب ان يتحرك الفلكان
عن ذلك الموضع الى بعد المركز عن الاوج الحامل ضعف سير الشمس عن اوج
المدين بعد ذهاب قائل الحركتين مثله من الاكثر قصدا مثل سيرها والبعد بين الاوجين

فيكون الواجب المدين متعاضداً بين الواجب الكامل وهو كالتدوير حتى اذا اصاب بعد المركز
عن اوج المدين انصفته دوراً فاستقبلها اوج الحاصل من الجانب الآخر فلما طافه المركز عند
خضوض المدين ولا يخل ذلك كان المركز في هذا الاوج اقرب الى الارض مما كان في
الاوجين متساويين في اقربها فليكون المركز من الارض في موضعين متساوي البعد عن
الاوجين المتساويين ويكونان لا يخل الى الاوج الا في اقرب من الاوج الا بعد وهما
اول السرطان والحيث قالوا على التثليث من الاوج الا بعد وعلى التسديس من الاوج
الا في هذه حال القمر وعطارد فلو لم يجمعوا في وصولهما الى اوج الحاصل صرتين في دورته
واحدة وذلك مما يقتضي الحدس يكون الحركات مستندة الى الافلاك
لا الى الكواكب انفسها فاذن لا يقع خرق في اجرام الافلاك وانك انما ضل الشارح
حيث اركون الجسم الواحد متحركاً كجركتين مختلفتين قال لان الانتقال الى جهة يلزم الجسم
في تلك الجهة فلو انتقل الى جهتين يلزم حصوله دفعة في جهتين سواء كان الانتقال
بالذات او بالعرض او بهما ثم قال لا يخل في انما ترى الرحي يتحرك الى جهة والشمس عليها
خلافها لا نأقول لولا ان يكون للشمس وقفه حال حركتها الرزق وقفه حال حركتها
الشمس وهذا وان كان مستبعداً لكن الاستبعاد عندهم لا يعارض البرهان والنجواب
ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين الى جهتين من حيث هما حركتان بل يتحرك حركة واحدة
تتركب منهما فان الحركات اذ اتت مركبت وكانت الى جهة واحدة احدثت حركتها
تساوي معنى عها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة متساوية لفصل
البعض على البعض وسكان ان لم يكن فضلاً وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة
مركبة الى جهتين بقسط تلك الجهات على نسبتها وذلك على قياس سائر المتوجات
فاذن الواحد لا يتحرك من حيث هو واحد الا حركة واحدة الى جهة واحدة الا ان الحركة
الواحدة كما يكون متشابهة فقد يكون مختلفة وكما يكون بسيطة فقد يكون مركبة
وكل بسيط متشابهة وكل مركبة مختلفة ولا ينعكسان والحركات المختلفة يكون بالقياس
الى متحرك كاتما الاول بالذات والى غيرهما بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد
بالذات بل لو كان فيهما ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا اظهر ذلك
فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركاً كجركتين حصول دفعة في جهتين لم يجوز ذلك

C
٥٥

الى امر تكايب شئ مستبعد مفضل عن محال تنبيه وتعلم انها كلها في سبب الحركة
 الشوقية التشبيهية على قياس واحد وتعلم انه ليس يحسن ان يقال ما سببها يقال ان
 اسافل منها معشوقة الخاص هو ما فوقه أقول وهذا هو المطلوب الثالث وهو
 كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مبادئها المتشوقة كما انما ثبتت
 في ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الى الفلك العاكس
 والقائلون به يجعلون اول الافلاك وكما سلكنا متشوقا غير مشتاق يقطع
 به الاشتقاق وهذا الرأى مما مال اليه ابو البركات البغدادي واسنده الى بقراط من
 العدد ماء وانما سبب الشئ عنه بقوله طار بما يقال باشارة الى انه مذهب لقوم
 ولما تقدم ابطال هذا الرأى في الفصل الثاني عشر من هذا المنظر يعرض ههنا
 لذلك واذا ثبت انها انما يتحرك شوقا الى مستوقاتها الحرة لا الى الاجسام المحيطة
 بها فعلى مذهب القائلين بنفوس تسعة يكون العقول المتشوقة ايضا تسعة
 عاشرها العقل المخصوص صريحا فاضدة على عالم الكون والفساد الذي يسمى العقل
 الفعال وعلى المذهب الذي ذهب الشئخ اليه يكون عددها عددا لا فلكا
 والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المنثب بالدليل هو ما يقطع بان
 العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه من المحتمل اذ لم يدل
 على قناعة دليل قولي له وتعلم انها مختلفة اوضاعا وحركاتها ومواضعها بالطبائع
 وليست من طبيعة واحدة بل هي طبائع ثلثي وان جمعها كونها بحسب قياسها الى
 الطبائع الخمسة اربعة طبيعة خامسة أقول ولهذا هو المطلوب الرابع وهو
 معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبائعها والشئ استدلال على ذلك باختلاف
 الاوضاع والايون والحركات التي هي مقتضيات الطبائع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة
 بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معنى مشترك فيقتضي اشتراكها
 في استلزامها الاشكال والحركات وامتناعها عن الايون والاشكال وحلت المعنى
 طبيعة عامة هي مبدأ اجنس يشتمل عليها وهي التي يسمى بالقياس الى الطبائع
 الخمسة طبيعة خامسة قولي له فيشير الى ان تنظر هل يحسن ان يكون بعضها سببا
 قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الحجاب المفاارقة ومن ههنا مستوفى

من اتيك لك كذا قول هذا هو الحق على تعرف المبادئ انها عليّة لهذا الاجرام اهل اجرام
 مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك هل لية اذا فر منها حسب ما يصدق
 عنه فعل فاما يصدق عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان
 جسم ذلك علة لجسم فلن يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعاول مع وجود العلة وجعل
 الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجوب المحوى
 وعدم الخلف في الحاوي هما معا فانا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه
 للمحوى امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب على تشخص ^{المعول}
 فلا يصلح ما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه في غير واجب مع وجوبه
 فان كان واجبا مع وجوبه كان الملا للمحوى واجبا مع وجوبه وقد بان انه
 يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب علة فالا
 غير متعذر بذاته بل بسبب قد بان انه متعذر بذاته فليكن السماويات علة لما تحتها والمحوى فيه اقول
 قل الفاضل الشارح هذه الفصل مع خمسة فصول بعد يشتمل على الطريقة الرابعة لاثبات
 القول وهي ان يتبين امتناع كون الاجسام ^{ثلاثة} واحبها آيات علة الشيء من الاجسام ويلزم منه
 ان يكون علة المفكرات ولا يجوز ان يكون الاول تعالى علة لها لا متنازع صدى
 الجسم عنه بلا واسطة كما صرنا ان علة ما مفارقات بعد الاول وهي القول الفصل
 والمقصود من هذا الفصل بيان امتناع كون بعض الاحسام العالوية علة لبعض
 ولما كانت الاحسام العالوية منقسمة الى حاو ومحمى وكانت علية الحاوي على تقدير
 المحوى اقرب الى الواجب من بيان امتناعها او اعلم ان البرهان فالمر على امتناع صدى
 جسم عن جسم وعما هو حال في جسم على الوجوب العام على ما سبق في ذلك لما كان بيان
 امتناع كون كل جسم حاو علة للمحوى بطريق خاص وهو استلزامه لثبوت الخلاء
 قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالحدية فان سلوك الطريق الخاصة احوى الى الهداية
 من سلوك الشوارع العامة وهذا الطريقة مبنية على ثلث مقدمات احدها
 ان الجسم لا يمكن ان يكون علة موجدة لشيء الا بعد صدى ورتبه تشخصا معين
 فان الطباة النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج والثانية
 ان العلة لما كانت متقدمة بالذات على معلولها كان وجوبها للمعول ووجوبها

متأخرين وجوب العلة فان اعتبر المعلوم مع وجود العلة مكان حاله حر الامكان لانه
 لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شأنه ان يجب فهو ممكن والثالث
 ان الشيئين الذين يكونان معاً لا معية المصاحبة الاتفاقية بل معية بحيث
 لا يمكن ان ينفك احدهما عن الآخر فانما لا يتحققان في الوجوب والامكان
 لان تحققهما في ذلك يقتضي امكان انفكاكما وتقرير الحاجة بعد تقرر هذه المقدمات
 بان يبقى لو كان الحاوي علة للحوى لسبقه متفصلاً لما بيناه في المقدمة الاولى وحر كان
 وجود الحوى اذا اعتبر مع وجود الحاوي المتشخص وهو صواباً لا امكان لما بيناه في المقدمة
 الثانية ولكن عدم التحلل في داخل الحاوي امر يقان اعتباراً اعتبار وجود الحوى
 بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فاذا لم يلزم ان يكون ايضاً مع وجود الحاوي المتشخص ممكن
 لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا فكان التحلل مستكناً
 لكنه مستنعه لذاته هت فاذن الحاوي ليس علة للحوى كما علم
 ان قولنا التحلل مستنعه لذاته ليس معناه ان للحوى لذاتاً هي التفضية
 لا مستناع وجوبه بل معناه ان تصور هو مقتضى لا مستناع وجوبه
 والمقارن للحوى هو نفي ما يتصور منه فان الحوى من حيث هي ملء لا يتصور
 الا مع ذلك المعنى وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور الحوى من حيث هو
 ملء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك وهو ان يكون
 عدم التحلل واجباً لذاته ينافي كون ما معه احق بوجود الحوى واجباً بكون ذلك
 لا بل الحظ الذي يفيد وجود الحوى في هذا الفرع هو الذي يجعل
 الحوى بحيث يمكن ان يتصور معه التحلل حتى يحكم
 به حسب عدمه بالمعنى المذكور ولذا لم يحكم بما مستناع افادته وجوب
 الحوى وانما اصل ان الحوى يكون واجباً لغيره اذ المركب معاً لا الحاوي اصلاً مع
 آمله معلوماً للحاوي فهو مستنعه لذاته لا واجب لغيره وتعود الى المتن ونقول قول
 المشيخ فانما جيبنا الى قوله ذلك الشخص المعين اشارة الى المقدمة الاولى وقوله
 فالجواب ان جسم فلان الى قوله وحدتها الامكان متصلة هي اصل القياس
 فان القياس استثنائي وانما اورد تأليه كليا غير متفصص بهذا المعنى ثم ههنا

لا يراد به متخصّصاً وقصداً المنزلة لا يضره وهذا التالي هو المقدمة الثانية وبقوله
ولها الوجود والوجوب فيبعد وجوب العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي
وتقوله ولكن وجوب المحوى وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً استثناء للتالي على سبيل
الاجمال وفيه اشارة الى المقدمة الثالثة بقرانه عاد وجعل التالي متخصّصاً
بهذا الموضع بقوله فاذا اعتبرنا الشخص الحاوي العلة كان معه المحوى امكان لا تشخص
العلة متقدّم في الوجود والوجوب على تشخص المعول ثم عاد الى بيان استثناء
التالي منفصلاً فقال لا يخلوا ما ان يكون عدم الخلاء واجباً مع وجوبه اى مع وجوب
الحاوي او غير واجب مع وجوبه فان كان واجباً مع وجوبه كان الملاء المحوى
واجباً مع وجوبه ايضاً لما بيناه في المقدمة الثالثة لكنه يجب ان يكون ممكناً
معه هت وان كان عدم الخلاء غير واجب مع المحوى فهو ممكن في نفسه واجب لعلة
فالخلاء غير متقدّم بذاته بل بسبب هت فاذا ليس تنبع من السماويات علة للمحوى
فيه فتذكر الفاضل الشارح ان قوله فاذا اعتبرنا الشخص الحاوي الى قوله على تشخص
المعول تكرر لما قرره اولاً والاوى حذره لئلا يتشوش نظر الحجة بسببه والكلام
ينتظر مجزؤه وضم ما قبله الى ما بعده واقتول الاقتصار على ما قرره ولا غير
كان في هذا الموضع لانه لم يقر هناك الاكون المعول ممكناً مع العلة
واجباً بعده والاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم الخلاء للمحوى المعول فان المحوى
ما لم يتجدد بالحاوي المتشخص مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه
ثم انه لو قيد انه اذا ذلك لصار البرهان مقتضياً لا متناع اسناد شئ من الاجسام
الى علة اصلاً لانه يقتضى كون الخلاء مع تلك العلة ممكناً فاذا الواجب
ان يفيد العلة لكونه جسمياً متشخصاً حاوياً والمعول باكونه محوياً ليستقيم البرهان
فان تأخر مثل هذا المعول عن مثل هذه العلة يقتضى ثبوتاً للخلاء المجتمع بذاته واذا
تقرر هذا فاقول ان ارام احد نظم ما اورده في المتن قال لا صوب ان يقدم قوله فاذا
اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص المعول على قوله ولكن وجوب المحوى
وعدم الخلاء في الحاوي هما معاً ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلوا ما ان يكون
عدم الخلاء واجباً آخر فان بذلك يصير تقريرنا الى المتصلة متقدماً على تقرير الاستثناء

ويسقط عنه ما يحرر التكرار ولا يبعدان الاصل قد كان هكذا وان هذا التقيد
 والتأخير وقع من غفلة الناسخ والله اعلم وما اعترض الفاضل الشارح
 بان الحكم يكون ما مع التأخر متأخرا كالحكم يكون ما مع التفتد
 متقدما والعقل الذي هو علة المحوى انما يوجد مع الحاوي عند هو فتقدمه
 عن المحوى بالذات يقتضي تقدم الحاوي ايضا عليه ويفقد المحذور فتوجه
 الدلالة المعاول في الموضوعين بالاستدراك اللفظي على معنيين مختلفين فان احدهما
 يدل على المصاحبة الاتقائية بين شيئين يمكن انفكاك احدهما من الآخر من حيث
 ثبوتيهما والثاني على ملازمة ذاتية بين شيئين لا يمكن ان يفك احدهما من الآخر
 كما مر في النقط الاول فقول له واما ان يكون المحوى علة لما هو اشرف واغنى واعظم
 منه اعني الحاوي فغير مذهب اليه هو ولا يمكن اقول بما فرغ من بيان
 امتناع كون الحاوي علة للمحوى اشار الى القسم الثاني وهو كون المحوى علة
 للحاوي وقد كرر ان الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول لان الوهم
 انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او شأجه بوجه ما للحق ولما كانت العلة
 لا ترجو حجبها من المصطلح لاستغنائها عنه وافقارها اليها وكان الحاوي اشرف
 من المحوى لكونه البعد عما من شأنه ان يتغير ويفسد منه واغنى واعظم منه
 لا اشتغاله بحسب الضرورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كنهات اسناد
 العلوية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوى فتذكر ان ذلك معناه غير مذهب
 اليه بوجه ليس يمكن على ما سياتي من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم آخر والفاعل
 الشارح نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بان وجه التلطف بالشرف خطابة
 وليس كذلك لانه لو عمل امتناع هذا القسم بالشرف لكان بيانه خطبا لكانت
 الحجة على ذلك الا كنهانه غير مذهب اليه بوجه واما كونه غير ممكن لمحل في سبيل
 والمهم ان يستعمل كل شيء في اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته وهو قتلبيه
 واعلم ان تقول شرب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلا بد من ان تقول انه ربي لنم
 من غير الجسم حاوي ومحوى سواء كان عن واحد او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء
 مع وجود الحاوي قد يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لا ذلك تجل للحاوي ورجو

عن علة قبل وجود المحوى فاسمعه واعلم ان الحاوى انما كان وجوده لا يصحبه مكان
 المحوى اذا كان علة تسبق المحوى فيكون المحوى مع وجوده امر ممكن حين
 يستحدد بوجوده لا السطح ولا يجب معه ما يملأه ان كان معلوما
 بل يجب لبعده واما اذا لم تكن علة بل كان مع العلة لحرية المحوى فيسبق فيحد سطحه
 وجود الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق من ماني اصلا واما الذاتي فاما يكون
 للعلة كما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول ان الحاوى والمحوى مجبا معا عن شيئين
 تقرير العلة ان بقى لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنها تجعل
 الحاوى معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوى فيكون متقدما عليه سواء
 جعلت الحاوى وعلة المحوى صامرين عن علة واحدة او عن اثنين ويلزم منك
 على ذلك ايضا القول بامكان الخلاء مع وجود الحاوى لتقدمه كما لنزم على القول
 بكون الحاوى علة وعلى قول الشيخين سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول
 انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوى سواء كان عن واحد وعن اثنين اشكال لان تفسير
 كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوى والمحوى او لزوم علة ما عن واحد وعن
 اثنين قيل لو كان الحاوى والمحوى او علتها معا عن واحد لريكين للحاوى وجوتمل وجود
 المحوى ولا لعلة الحاوى قبل علة المحوى فلم يمكن ان يتوهم للحاوى تقدم بحجة ما
 انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلة تقدم على علة المحوى وحرك لا يكون العلة واحدة
 ولا عن واحد وان فسر على ما فسرناه او لا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوى وعلة المحوى
 عن واحد وعن اثنين لريكين مطابقا للثبوت وان اضمر في كون الحاوى والمحوى عن واحد
 ان يكون احدهما يتوسط دون الاخر لريكين خاليا عن تعسف ما واقول في حد يختلفا
 التقاطع بان يستند اسماء كليات الى مبادئها فقال بعضهم انها باستند الى العلة الاولى
 وانما يختلف صدقها عنها بحسب ترتيب العقول التي هي شروط يتوقف تلك الصدور
 عليها فالحاوى لكونه صاهرا بحسب شرط تقدم يكون اعلى مرتبة من المحوى وتقال
 بعضهم انها يستند الى علل مختلفة للترتيب وهي العقول فان قول الشيخين سواء كان
 لزوم الحاوى والمحوى عن واحد او عن اثنين ان لريكين مفسر الشيخين مما كان ناشئا
 الى المذهبين فان تقدم الحاوى يمكن ان يتوهم على التقديرين وتقرير التنبيه لارادة

الوهم ان يقدّم الحاوى على المحوى المستلزم لامكان الخلافا عما قيل من عند كون
 الحاوى محلا وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتقدّمه مقرر الذى هو مكان المحوى بوجهه
 ما يملأه مع حصول ذلك التمدد ولا كون المحوى محلا أما اذا لم يكن الحاوى علة بل
 كان مع العلة على الوجه المذكور لم يجب تقدّمه فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية
 لا يكون متقدّما أللهم الا اذا كان المتقدم من ما نيا اما الذائق فانما يكون للعلة
 لا لما يتحقق ان يكون معها والمقدم من التقدم الذائق ههنا هو احد قسمي الخاص والعقل
 لا الذى يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوى لا يستلزم
 الحاوى بحسب ذاته الجردة عن الاضافة من غير انعكاس من المتأخر بالطبع بحسب الاستلزام
 المتقدم من غير انعكاس واعتراض الغافل الشارح بان الحاوى وان لم يكن علة
 لكنه ان فرض متقدّما بالطبع عاد الا لزام والشئ يعرف هذا الاحتمال ساقط
 بذلك وهو وتنبية اول على تريد فتقول اذ خرج عن الاصول التى تقررت
 بالثبوت قد يوجد عن غير جسم حاو وتخر غير جسم يوجد عنه هذا الآخر المحوى فيكون
 وجوب الحاوى مع وجوب الغير الجسم الآخر بالذات ولكن المحوى معلول لغير الجسم الآخر
 فانه اذا اعتبرت له معية مع هذا الآخر كان ممكنا فيكون في حال ما يجب
 الحاوى فالمحوى ممكن بمجرى ان هذا هو المطلب الاول عند التحقيق وجوبا به
 ذلك بحيث فان المحوى انما هو ممكن بحسب قياسه الى الآخر الذى هو علة وذلك
 القياس لا يفرض فيه اما كان الخلاء بوجهه انما يفرضه تحدّد الحاوى فى راطة
 تحدّد الحاوى لا سبق له على المحوى وليس كل ما هو جلد معلول فهو جلد لان القبلية
 والبعديّة اذا كانتا بحسب العلوية والمعلولة فهين لم يكن علوية ولا معلولة لم يجب
 بعديّة ولا قبلية ولما لم يجب ان يكون ما مع العلة علة لم يجب ان يكون ما مع
 القبل بالعلوية قبلا للخطر لا لثبوت اقوال هذا هو هو هو المذكور فى الفصل السابق
 مع زيادة بيان وهى ان الحاوى والعقل الذى هو علة المحوى لما صدد ما معا عن
 علة واحدة فقد وجبا عنهما معا والمحوى ليس مع وجوب احدهما الذى هو علة
 وجبا فلا يكون مع وجوب الآخر الذى هو الحاوى ايضا واجبا وتعمد المحذو
 التشبيه للجواب هو الذى سبق مع زيادة التبراه وهو غنى عن الشرح وهو

في تفسيره ولعلك تقول ان الحاوي والحوى جميعا مجسدا اعتبارا لنفسهما غير
 بوجوب الحوى فمخلو مكانها غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذنا معا ممكنين
 لم يكن هذا مستلزما لشيء ولا مكان ان لم يلا كان خلاء وانما يعرض ما يعرض اذا كان محلا
 لغيره من مقتضى هذه ان يكون المحل محيطا فيكون ملا او غير محيط به فيكون خلاء
 اقول هذا الفصل واعلم وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء بيان امتناع الحاوي علة للحوى
 اشترط وهذا القول واحد بعينه سواء نسبت القول الى صفة الجسم الحاوي ونفسه
 التي يكون كصوتها او الى حيلته اقول اي البرهان المذكور على امتناع كون الحاوي
 علة للحوى قائم سواء جعلت العلة صفة الحاوي او نفسه التي يكون مسببا للصوت
 او يكون هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة الحاوي فان استلزام امكان
 الخلاء حصل مع الجميع لان العلة ما لم يتم وجوبها لا يكون علة ولي هذا الاشياء
 بغير علة فانه لا يتم موجوده الا مع الجميع فذلك قد استبان انه ليست
 الاجسام السماوية عللا لبعضها البعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام
 انما يفعل بصورها والصور القائمة بالاجسام التي هي كمالية لها انما يصدر عنها افعالها
 بقسط ما في قواها ولا توسط الجسم بين شيئين وبين ما ليس بجمع من هو لا
 او صورته حتى يوحى بها او لا فيوجد بها الجسم فان الصور الجسمية لا يكون اسبابا
 لصورتها بالاجسام ولا لصورها بل لعلها يكون معدة لاجسام اخر لصورها ما يتجدد
 عليها واغراض اقوال البرهان امتناع كون كل حاو من السماويات علة للحوى وكان الحكم
 بان الاجسام السماوية ليست عللا لبعضها البعض مما يقبل الاذهان صبره فاجعل الشبهة
 هذا الحكم نتيجة للفصل المتقدمه لكن لما كان احد الحكمين الاولين غير برهان ختم البناء
 بابرار البرهان انما على امتناع كون الجسم ما علة لجسم اخر وهذا البرهان مع قربه
 من الموضوع مبنى على مقدمات احداهما ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون
 موجودا بالفعل بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجودا بالفعل فان
 ما لا يكون موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بما فيه لانه
 انما يكون بغيره من جودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل الفاضل
 على امتناع كونه المادة فاعلا بان المادة قابلة والشيء الواحد لا يكون فاعلا قابلا

مما تضمنه قوله بان قال نص الشيخ في الفسطاط السامع على ان علم الباري تعالى بغيره صوره
 ند انه فذاته البسيطة فاعلة وقابلة معاً اقول اما تعليله المذكور فباطل لان الشمس احدى
 انما لا يكون فاعلا وقابلة معاً للشيء فان الفاعل يحيا ان يصدر عنه للمفعول والقاسيل
 لا يجب ان يحل فيه لا تقبل بل يمكن والواحد لا يكون نسبة الى واحد آخر بالوجوب
 ولا مكان معاً واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلاً كالنفس فاعلة وقابلة
 معاً فوئها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة لجسم آخر كانت فاعلة
 بالنسبة الى ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الى الصورة الحالية فيها فمما متفان فان الفاعل
 باطل واما قوله الشيخ نص على ان علم تعالى صورته في ذاته فان كان على ما ذكره كل الشيخ
 ان يقول اعتبار كونه عاقلاً لا لاشياء غير اعتبار كونه عقلاً لاجل ان يقارنه صوره
 المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيئاً واحداً فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك
 المصور وبلا اعتبار الثاني قابلاً على ان الحق في ذلك ما سنده في موضع الفقه
 الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما يصدر عنها بمشاركه الوضع وذلك
 لان الصور صنفان صور يقوم بولها الاجسام كالصوره الحسية والمنوعية وهي
 كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها يصدر بوساطة
 تلك المواد فيكون بمشاركه من الوضع فلذلك فان النار لا تنسخ اي شيء اتفق بل
 ما كان ملائماً لجزئها او كان من جسمها بحال والشمس لا يضيئ كل شيء بل كان مقابلاً
 لجزئها وصورتها موازاً لها لا بمواد الاجسام كالانفس المفارقة بل واتهادون افعالها لكن
 النفس انما جعلت خاصة بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انها يكون بذات
 الجسم وفيه ولا كانت مفارقة الذات والفعل جميعاً لذلك الجسم وحر لم يكن نفساً
 الجسم هفت فقد ظهر ان الصور انما يفعل بمشاركه من الوضع للمقدمة الثالثة
 ان الفاعل بمشاركه الوضع لا يمكن ان يكون فاعلاً لا وضعه والالكان فاعلاً
 من غير مشاركته الوضع هفت المقدمة الرابعة ان علم الجسم يكون اولاً علمه بجزئية اعني
 والصورة وهذا قد تقررت فيما مضى وبعد تقرير المقدمات تعود الى المتن وتقول قوله
 الاجسام انما يفعل بصورها اشارت الى المقدمة الاولى وقوله والصور القابلة
 بالاجسام والتي هي كمالية لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها بتوسط

ما فيه تمامها اشارة الى المقدمة الثانية وقبوله ولا توسط الجسم بين الشيء وبين
ما ليس بجسم من هيولى وصورة اشارة الى المقدمة الثالثة وقبوله حتى
يوجد ههنا ولا فيوجد بهما الجسم اشارة الى المقدمة الرابعة وقبوله فاذا انظر
الجسمية لا يكون اسبابا للصولات الاحكام ولا لصورها نتيجة وهذا كيتبين
امتناع صدور الاحكام عنها ويتم البرهان وقبوله بل لعلها يكون معدة لاجسام اخرى
ما يتحد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثير الصورة في الاحكام الاخرى وذلك
بان يجعل موادها معدة لقبول صور يفيض عليها من مفيض الصور كالانوار التي تجعل برأس
ما يحا ويرك بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية يتحد على تلك المادة او يجعلها معدة
لقبول اعراض فانه بعض الاعراض ايضا يفيض على الاحكام من علل مغايرة عن تلك
تلك الاحكام مستعدة لقبولها ولذلك يبقى موجبة بعد انعدام ما يضمن انه سلا لها وذلك
كالشمس التي بعد الاحكام للتسخين ويبقى استحوذ موجودة بعد ان والشمس عن مقابلها
وهذا الفصل بآخر الفصول المشتملة على اثبات العقول **هذه** وتخصيص فدا بالملك
ان جواهر غير جسمانية موجودة وانه ليس بواجب الوجود الواحد فقط لا بشراكية شيء آخر
في جنس لا نفع فيكون هذه الكثرة من الجواهر لخاصة جسمانية معلومة لا الاول وقد
ايضا ان الاحكام السبوتية معلولة لعلها غير معلومة فيكون هي من هذه الكثرة وقطع
ان واجب الوجود لا ينجى ان يكون مبدأ الاثنين معاً لا توسط احد ههنا ولا مبدأ الجسم
الابتنى فيجب ان يكون المعلول الاول منه جوهر من هذه الجواهر العقلية واحدة
وان يكون الجواهر العقلية الاخرى سبق سط ذلك الواحد والسماوي بتوسط العقلية اقوى قد
بالطرق الاربعة المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وقد ثبت فيما مر ان واجب الوجود
واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة توال لاجناس والافان فاذن هذه
الجواهر ممكنة الوجود لذاتها معلولة الاول ههنا فائدة لاجلها ونعم الفصل بالهذه
ثم انه شرع في بيان مراتب الوجودات وههنا ذلك الصواب فذكر انه قد ثبت من استناد السموات
الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواحيد تعالى مبدأ الا لواحد وامتناع كون ذلك
الواحد جسماء او جسمانياً لوفساً احكام ثلاثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه
الجواهر والثانية ان باقية هذه الجواهر صادرة عن الواجب بتوسط تلك الواحد والثالثة

ان السمويات صادرة عن هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد وسم الفصل بزيادة التحصيل
 زيادة التحصيل وليس محييانا يترتب العقلية من ثبوتها ويلزم الجسم السماوي عن غيرها
 لان كل جسم مبادىء عقليا اذ ليس الجرم السماوي سبق سطحه سماوي فيجب ان يكون
 الاحرام السماوية تبدي في الوجود مع استمرارها في الجواهر العقلية من حيث لزوم
 وجودها نازلة في استقادة الوجود مع نزول السمويات **اقول** هذا التبدل يقتضي
 على ثبوت حكم آخر متغير على ما هو وجوب استمرار العقول المتتالية الصادرة عن
 المبدأ الاول مع صدور السمويات مبدئة بعدها وذلك لان العقول لما انقطعت شئ
 انقطاع السمويات ببقية الباقية منها غير مستندة الى علته لانها لا يمكن ان يستند
 الى غير العقول فاذن العقول نازلة في استقادة الوجود معها الى عقل الفلك الاخير
 كما علم ان الشيء لا يحزم بكون العقل الاول غلة للفلك الاول ولا بانقطاع العقل عند
 الفلك الاخير لا يوجب تواليها في علته الا فلا المتوالية ولا بمسألة العقل المتوالية
 في العدد بل جزم بكونها مستمرة مع الافلاك وبانها لا يكون اقل عددا من الافلاك
 فان الحكم الجرم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر من ذلك اعتدال
 القاطل الشارح على الشئ بتجزيه مما لا يحزم به تنحيف زيادة التحصيل
 من الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم منه جوهر عقلي وجرم سماوي **اقول** اراد ان يكون
 كيفية صدور ذلك الكثرة عين المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرته وجب
 صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا وذلك لان وجوب صدور ولا احرام
 السماوية عن الجواهر العقلية مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور
 جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن القول بصدور شئيين
 عن شئ واحد يناقض القول بان الواحد لا يصدور عنه الا الواحد في بادى الرأي بل القول
 بان الواحد لا يصدور عنه الا الواحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي يقتضيه
 مجرده هذه العبارة ان يكون الواحد من المبدأ الاول شئيا واحدا وعن ذلك القول
 واحدا آخر وهلم جرا حتى لا يمكن ان يوجد شيئا ليس احدهما تسلسلا لغير
 علته اخر ما على الولاة او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر الفساد فان وجوب موجود
 كثيرة لا يتحقق بعضها ببعض معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدور منه

الا واحد اذا كانت جهة الصمد واحد اما اذا كثرت جهاته واعتباراته فقد يصدر عنه
 اشياء كثيرة تغيب مرتبة ولذلك حكم بصمد واعراض كثيرة من مقولات مختلفة
 عن الطبيعة الواحدة الحسابية البسيطة لكثرة جهاتها واعتباراتها المنسوبة
 الى تلك الاعراض الى هذا المعنى اشار بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان واحد من
 صيغتين نذكر الاعداد والوجوه متفرقة في السبيل الاول لا واحد من كل جهة متعل على ان يتصل
 مختلفا واعتبارا شتى كما مر غير متفرقة في مقولاته فان لم يمكن ان يصدر عنه اكثر من شيء ولا يمكن ان يصدر
 عنه معلو ما قول هذا وجه امتناع استناد الكثرة الى الاول وجب استنادها الى غير هذا الاحوال التي هي
 بيان كيفية تلك الوجوه المتعدية كما كان صمد والكثرة عن الواحد في المعلومات بالتفصيل
 وتقدم له مقدمة فنقول اذا فرضنا مبدأ اول وليكن او صدر عنه شيء واحد وليكن ب
 فهو في اول مراتب معلولاته ثم من الجائز ان يصدر عن ابق سط ب شيء وليكن ج وعن ب
 وحده شيء وليكن د فيصير في ثانيا المراتب شيئا لا تقدم لاحدهما على الآخر
 وان جوي نانا ان يصدر عن ب بالنظر الى الشيء آخر صار في ثانيا المراتب ثلاثة اشياء
 فهو في الجائز ان يصدر عن ابق سط ج وحده شيء وبق سط د وحده ثا ن
 وبق سط ج د معا ثالث وبق سط ب ج رابع وبق سط ب د معا خامس
 وبق سط ب ج د سادس وعن ب بق سط ج سابع وبق سط د ثامن وبق سط ج د معا
 ثاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون
 هذه كلها في الثالثة المراتب ولو جونا ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء
 واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة صار ما في هذه المراتبة
 اضعا ومضا عفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاوز وجوه كثيرة لا يحصى عددها
 في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر ما اشياء كثيرة في
 مرتبة واحدة عن مبدأ واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن المبدأ الاول
 شيء كان لذلك الشيء هوية معارضة للاول بالضرورة اذ مفهوم
 كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية ما فاذا ههنا امران معقولان
 احدهما الامر الصالح عن الاول وهو المسمى بالوجود والثاني هو الهوية الالزامية
 الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل

يكون الوجوه تأبجها لكونه صفة لها ثم اذا قيست ذلك الوجود الى المهية وحدها
 عقل الامكان فهو لازم لتلك المهية بالقياس الى وجودها واذا قيست لا واحدها
 بل بالنظر الى المبدأ الاول ولذلك جاز ان تصان كل واحد من المهية والوجود بالامكان
 والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجودا لصاحبه مع الاول قائما بذاته لزم ان يكون
 عاقلا لذاته فاذا اعتبرت ذلك له مع الاول لزم ان يكون عاقلا للاول فهذه ستة
 اشياء وجود وهوية وامكان ووجوب والتعلق بالذات والتعلق بالمبدأ واحدها في
 اول المراتب هو الوجود وثالث في ثانيتهما الهوية بالذات الوجود باعتبار مغايرته
 للاول والتعلق بالذات اللازم له التجرد والتعلق بالمبدأ الذي استغناءه عن الاول والثاني
 في ثالثتهما وهو الامكان والوجوب المتخزل عن الهوية وذلك باعتبار تأخر الهوية
 عن الوجود واما باعتبار تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعلقان
 في ثالثتهما واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تفسيرا والتزاما وان كان المعلول
 الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا والهوية والامكان يشتركان في انهما
 حال ذلك المعلول في ذاته من حيث كونه بالقوة والوجود والتعلق بالذات يشتركان
 في انهما حالة المستفاد من مبدئه فهذه الاحوال الثلاثة هي التي يعبر عنها بالثلاثية
 المعنوية في العقل الاول والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة يمتاز عنهما بانها
 حالة بالقياس الى مبدئه وهما المرادان من قول من ذكر العينية واذا
 تقدم هذا فلنرجع الى باقى شرح المتن فنقول قسوله ضمن الضرورة ان يكون وجودها
 عقلي يلزم عنه جبره عقلي وجزم سماوي يدل على انه لم يخرج من العقل الاول مبدءا
 للفلك الاول اذ لا سبيل الى ذلك بل حكم بالاجمال بان مبدء الفلك الاول جبري
 عقلي سواء كان هو اول الجواهر او غير ذلك ان كان اول الا فلا هو الفلك المحتوي على جميع
 المشروبات كما ذهب اليه بعض المتقدمين فالاشبه ان مصداقه لا يكون هو العقل
 الاول فان الكثرة فيه لا يبلغ عددا امكان استناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل
 آخر بعد العقل الاول قسوله ولا حيشي حتى يختلف هذا عما لكل شئ منها انه قد
 كان في الوجود وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول اقوى
 اشارة الى ان اسناد الكثرة الى العقل الذي هو معلول الاول لا يمحس

الا من هذا الوجه وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولخص ذكر الحويطة
 والوجود لان المعلول الاول عبارة من مجموعهما معاً والحديثيات اللازمة له
 هي الاربعة التي ذكرها لا غير قولي له فيكون بماله من عقله الاول الموجب لوجوده
 وبماله من حاله عندك مبدأ الشيء اقول في مشاركة الى اصل من احدهما ما يفيض من الاول
 الى معلوله والثاني ما يحصل للمحول بالنظر الى الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدأ
 ووجوبه بالوجوب اللذين يجمعهما حال المعلول بالنقاس الى مبدأه وهو افضلهما منه
 للذاتين التي بها صار مبدأ للعقل اخص قولي له وبماله من ذاته مبدأ للشيء الآخر
 اقول في اشارة الى حاله في ذاته لشمولية على الحالتين الباقيتين التي بها صار مبدأ
 للفعل قولي له ولانه معلول فلا مانع من ان يكون هو مقوم بما من مختلفات
 اقول في اشارة الى امكان كون المعلولات مشتملة على كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما
 اشار بلفظة هي الى العقل الاول مع جميع كالاته اللازمة لا الى ما يكون منه في اول مراتب
 المعلولات وحده فان ذلك شيء واحد كما من قولي له في تحجيب ان يكون الامر الصوري منه مبدأ
 للمكانن الصوري والامر الاشبه بالمادة مبدأ للمكانن المناسب للمادة اقول في اي ينبغي ان يسند
 صليته للعقل ان تحتل الى حاله التي له بالنقاس الى مبدأه وعليه تلك التي تحتل الى حاله
 التي هي ذاته فان ذاته بالمادة اشبه فكله القائن عليه من مبداءه بالصورة اشبه والمحول
 يشبه العلة ويناسبها ثم صرح بذلك بقوله فيكون بما هو عاقل الاول الذي وجب به مبدأه
 لجوهر عقلي وبالاخر مبدأ لجوهر حسي اقول في اشارة بقوله ويجوز ان يكون للآخر
 تفصيل ايضا الى اصل من يصيب بهما سببا لصورة ومادة جسميتين الى تفصيل حاله في
 ذاته الى الحالتين للذاتين اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه
 بالفعل فانه بالاول صار مبدأ لهيولى الفلك التي يكون بها الفلك فلما بالقوة وبالثاني
 صار مبدأ لصورة التي يكون الفلك بها فلما بالفعل ولاجل كون المهمة والامكان
 عدلين في ذاتيهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية بانفرادها ووجوبية بالصورة
 ولاجل كون المهمة متقدمة على الوجود من حيث العقل متأخرة عنه من حيث الوجود
 كانت المادة متقدمة على الصورة من وجه متأخرة عنها من وجه كما من في النمط
 الاول ولاجل كون الوجود اقرب الى المبدأ في الترتيب كان للصورة تقدم

الطرية على المادة فتمت ما لم يأتها قائما اطبقنا القول فيه لان اكثر الفضلاء الذين
لم يتحققوا في الاسرار الحكيمية قد تحيروا في هذه المسئلة واقدما الجهلهم بما عتجبهيل
المتقدمين من الحكماء والنقش ذيع عليهم وقد شرع عليهم ابو البركات البغدادي بانوسع
نفسه على المحلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية والواجب
او ينسب الكل الى البدأ الاول ويجعل المراتب شرطه وحاله معدة لا فاضته نعتا الى
قوله ولاخذة يشبه المواخذات للفظية فان الكل متفقون الى صدر الكل منه
جل جلاله فان الوجود معاول له على الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا
مطلوبه الى ما يليه كاليسند هذه الى الاتفاقية والعرضية والى الشرط وغيره الى ما لم يكن
قد اتي منا في الاسس وبني مسائله عليه والفاضل للشارح من نسب كلامهم
في هذه المسئلة الى الوجود والى كانه السبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشرح
خبط في هذا الحق آب وفي سائر كتبه لان كلامه مشعر بانه انما يصدر
عقل وفلك عن العقل الاول بما فيه من الامكان والى وجوب وتارة لانه يعقل
نفسه ويعقل غيره وافد كان من الواجب عليه ان يفعل فان الحجية غير كافية بهن الامور
اقول الشرح لم يجعل الوجوب وحده مصدرا للعقل اذ في موضع من كتبه اتى
واقعت الى كالتضاء والنجاة والمبدأ والمعاد والمباحثات والاشارات وغير هذا
من مسائله بل جعل عقله الاول الموجب لوجوده صبرا لعقل آخر واعاد ذهب
في كتاب آخر وقمر الى الفاضل الى ما يتجلف ذلك واما جعل الامكان وعصته
لنفسه مبدئين لفذلك فعل ما ذكره لا منافضة بينهما كما هو ما لا ينبغي ان يتركه
وان كانت هي لا تدل في هذا الموضع على تصور بل اخرى قد كفى الشرح بحجة في موضع آخر
السن القصي آفة فضلا وشرفا فانه اشتغل ببيان ان الامور المذكورة من الامكان
والوجود والوجوب وغيرها لا يصلح للعلية في هذا الموضع وكما ذكره صرا
من كونها امورا عدية او امورا مشتركة يتساوى في جميع الهيات وما يخرج عنها
والجواب بعد ما مر من الكلام عليها انها على تقدير تسليم كونها امورا عدية ليست
عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات يختلف احوال العلة الموجبة بها
والعدميات يصلح لذل بالانفاق واما كونها امورا مشتركة على التساوى فليس

كما ظنه بل هي ما يقع على ما يقع عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجوه ترقى قال
 المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوماً من مختلفات والا لكان الاول علة لها والجب
 ان المعلول الاول يطابق على العقل الاول مع جميع كماله فانه اول مسببة صدر عن
 الاول بكمالها ويطلق على الصانع الاول وحده من غير ان يعتب معه شيء من
 لوازمه فعمل التقدير الاول يصح الحكم على المعلول بانه متقوم من مختلفات وعلى
 التقدير الثاني لا يصح فلا منافضة بينهما او الشيح قد صرح بذلك في الشفاء في هذا
 الموضع فانه قال بهذه العبارة ونحن لا يمنع ان يكون من شيء واحد ذات واحدة
 تتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخل في مبدأ قواها بل يجوز
 ان يكون الواحد يلزم عنه شيء واحد ثم ذلك الواحد يلزمه حكم وحال وصفة ومحل
 ويكون ذلك ايضا واحداً يلزم عنه لانه شيء وبمساركة ذلك اللازم شيء فيقسم من ذلك
 كثرة كلها يلزم ذاته فيجب ان يكون مثل هذه الكثرة هي العلة لا مكان جو الكثرة
 معاً عن المخلوقات الاول ترقى قال الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز
 ان يكون مركباً من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجبر جنس لا تحتلان ذلك
 يقتضي كون المعلول الاول مركباً من جنس فصل اقول وهذا خط وقع منه لا شتباة الاجزاء
 الوجوه دية بما يجري مجرى الاجزاء في العقل ترقى قال بعد كلام طويل ولو تمنعنا بمثل
 هذه الكثرة في ان يكون مصدراً للمخلوقات الكثيرة فهي حاصلة لذات الله تعالى اذا
 اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان السلوب والاضافات انما يعقل
 بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدأ لثبوت الغير كان دوراً ترقى قال والشيخ لم يذكر على وجوب
 كون الاشياء بالصورة مبدأ للكان الصوري والاشياء بالمادة مبدأ للكان المناسب للمادة
 دليل ذلك قول الله في سائر كتبه ان الاشراف يتبع الاشراف مع انه هو الذي قال في برهان الشفاعة
 واذا ارأيت الرجل العلي يقول هذا شرعي وهذا اخسيس فاعلم انه متخلف وليت شعري كيف استبحر
 استعمال هذه المقدمة الخطابية في هذه للباحث العلمية الحكيمية اقول اذا استند مسدبان
 احدهما التمر وجوباً من الآخر الى سببين كذلك وكان السبب كما ترقى وحق من السبب لا نقص
 استناد الى السبب كما ترقى لان المعلول لا يمكن ان يكون التمر وحق من عليه وهذا موضع علمي لا نظائري
 كثيرة لاجلها قال الشيخ في سائر كتبه في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهة كثيرة ثم حكم

لا جعل ذلك بان الحجة هي مفارقة العقل المبدى عن الامكان لا يتبع حال علمته في ذاتهما
 اعنى الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع حال علمته بالقياس الى مبدأها
 اعنى الطبيعة الوجودية الوجودية فان الحجة هي المادى يتبع الحال للمادة نسبة لها على
 انه ليس يحتاجه وفي بيان كيفية صدور الكثرة عن الواحد الى هذا التفصيل
 وضعي الحيز من ذلك ايضا وكيف وهو معترف بالبحر عن ادراك ما هو ون ذلك
 من تفصيل الامور كل ذكره مرارا في كتابه بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة
 عن الواحد احتمال ذلك على سبيل الاول ولعله يتنقط وسائر اعتراضات الفاضل
 الشارح يحل بما مر وهو **وتنبيه** وليس اذا قلنا ان الاختلاف لا يكون
 الا عن اختلاف يجب ان يصح عنه حتى يكون الاختلاف لذى في ذات كل عقل
 لوجبه جبره فخلت ويسلسل الى غير النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كذا قوله
 نظير الوهم ان يقال ان كانت الحقيقات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجوه عقل
 وفلك ما تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا على مثل تلك الحقيقات فان
 يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الى نهاية والتنبيه على فسادها بان يقال
 انا اذا قلنا بان كل عقل وفلك يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشمل على
 كثره ولا يلزم من ذلك ان كل عقل يتحمل على كثره فقد يصدر عنه عقل وفلك
 معا فان الموجب الكلي لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة
 الانواع حتى يكون متفقة المتعضيات قوله فالاول السبب بدع جوهر عقليا
 هو بالحقيقة مبدع وينقسطه جوهر عقليا وهو ما سماه كذا عن ذلك الجوهر
 العقلي حتى يلتزم الاجرام السماوية وينتهي الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي وقوله
 لا بدع ليجاد شئ بلا تنقسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول هو
 الواحد الاول تعالى عن غير تنقسط شئ ولا بشرط وجودى ولا عدوى كان
 المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط واعلم ان قول الشيخ وينقسطه جوهر عقليا
 وجزم ما سماه كذا ليس حكما بان للتقسطيين الاول وبين اول الاجرام السماوية وليس
 الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال كما لا بد
 على ذلك قادمي الفاضل الشارح ان قول الشيخ ان صدور العقل الثاني عن المبدع ينقسط

العقل الاول كلام مجازي لان المتوثر عنده في العقل الثاني ليس هو اسبداً الاول بتوسطه
 بل هو العقل الاول فقط فخرانه لم يتوثر دعواه ببديده بل قد كذب به تخصيص الشيء
 العقل الاول بانه مبدع بالحقيقة لان الابداع الحقيقي على ما قرره هذا الفاضل من غير
 بالايجل من غير توسط فاذن لو كان موجوداً لعقل الثاني هو العقل الاول لكان العقل
 الثاني ايضاً مبدعاً بالحقيقة وكذلك سائر العلويات التي لا يستند الى شئ غير
 عملها القرينية وشرح لم يكن لاختصاص العقل الاول بهذه الصفة وجه وهذا لا يثبت
 ان ما توهمه ابو المبركات ايضاً من كلامهم ليس بشئ وباقى الفصل ظاهراً وانما وسميه
 بالتذكير لكونه جامعاً لخاصة العقل المتعاقبة بترتيب العقول والا فلاك والغرض من
 افادة تصور الجميع معاً اشياء فيلزم ان يكون هيولى العالم الغنصرى كلاً من ما عن العقل
 الاخرين ولا يمتنع ان يكون الاجرام السماوية ضرب من لطاونة فيه ولا يكفي فساد
 في استقرارها وما لم يمتنع بها الصواب اقول ان يريديان ترتيباً من مافى عالم الكون
 والفساد عن مباديها وبداية الهيولى المشتركة للخاصات الاربع فاسندوها الى العقل
 الاخر وهو العقل الذي لا يلزم عنه خبر من سموا باليوليتهى العقول ويصرف بالفعال فيقول
 لما كانت الاجسام الكائنة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع التغير والحركة
 بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها عقلاً محضاً بل وجب
 ان يكون ما بها القريب مشتملاً على نوع من التغير والحركة لكن هناك
 شئ يشتمل على التغير والحركة الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون
 للاجرام السماوية ضرب من التثنية في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت
 هذه الاجسام مع اللفظ من هيولى مشتركة وصور مختلفة كان وكل واحدة
 منهما قابلة للتغير والحركة في حدها وجب ان يكون اختلاف صورها مما يتوثر فيه
 اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون اشتراكها في ما يمتنع فيه اشتراك
 في احوال الاجرام السماوية والاجرام السماوية يشتركان في الطبيعة المتضمنة للحركة
 المستندة الى السماوية بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة
 ثابته في وجود المادة للشيء كونه ما يختلف فيه مبدأ تحتها الصور المختلفة
 ولا يمكن ان يكون ذلك كافياً في ايجاد المادة اما اولاً فلان الاجسام وتوابعها لا يمكن

ان يكون عللاً لمواد الاحكام اخر كلهم واماً ثانياً فلا لا اوصى الكثيرة المشتركة في النوع
والجنس لا يكون وحدها بالامشاركة من غير صلة لذات واحدة بل يكون بار تباطؤ واحد
يردها الى امر واحد كما في النمط الاول في كون الصورة عملة فاذن العقل المذكور هو الذي
يفيض عنه مجا وثة الحركات السماوية مادة فيهما رسم صور العالم الاسفل من جهة
الافعال كما ان في ذاك العقل رسمها على جهة التفصيل وهذا هو المراد من قول الشيخ
ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي
وجوه العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار الزوم المادة ما لم يقترب
بما الصور كما مر بيانه في النمط الاول فان قيل انكم نفيت ما كان كذا الجسم
وتوابعه عملة لمادة جسم آخر وههنا قد جعلتم الطبيعة الجسمانية جزء من عملة ما
جسم آخر اجيب بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكاً في اضافة اصل وجو المادة
بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغيير والحركة في حدة كما مر
فقولوا ما الصور يفيض ايضاً من ذلك العقل ولكن يختلف في هيولها
بحسب ما يختلف من استحقاقها لاجب استعداداتها المختلفة اقول لما فرغ من
ذكر كيفية صدور المادة الفضرية عن مبدأها اشتغل بذكر الصورة وبين
انها ايضاً يصدر من ذلك العقل ولكن يختلف في الهيول المشتركة بحسب
الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الى الاستعدادات المختلفة الحاصلة من
الاختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون اذا خصص المادة تأشير
من التأثيرات السماوية بلا واسطة تجرم عنصرى او بواسطة منه فحصولها على استعداد
خاصة بعد العام الذي كان في جوهره فاض عن هذه الفارق صورة خاصة تار
في تلك المادة فاذن هناك خصوصيات مختلفة ومخصصات المادة معداتها
والمعلول هو الذي يحدث عنه في المستعد امر ما يصير مناسبة لذلك الامر
لشيء بعينه اولى من مناسبة لشيء آخر فيكون هذا الاعداد من جملة الحوادث
هو فيه من اهاب الصور ولو كانت المادة على التهيؤ الاول العالم لثابت
نسبتها الى الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المعثرات فيها وذلك باختلاف
ايضاً ينسب الى جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب ان يختص به مادة دون مادة

الا كما من آخر يرجع اليها وهو الاستعداد فان لا بد في وجود الصور المختلفة من
 الاستعدادات المختلفة ومثاله الماء اذا فرط تسخينه فان مادته بذلك يصير
 بجودة المناسبة للصورة الجوهرية فهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان
 يفيض الصورة الجوهرية عليها ونزول الصورة منها وهذا هو الاستعداد
 قوله ولا مبدءا لاختلافاتها الا اجرام السماوية بتفصيل ما يلي جهة المركز
 ما يلي جهة المحيط وباحوال اليد عن ادراكها لا وهما متفاضلين وان فطنت لجلها
 وهناك بوجد صورة العام قوله يريد ان يشير الى سبيل اختلاف صور العناصر الاربعة
 فذكر ان مبدء ذلك الاختلاف هو اجرام السماوية للتخصيص لتفصيل كذا يلي المركز
 ما يلي المحيط الى ان يفصل حشوا لفظي الاخر الى اربعة كرات مختلفة الصور وهذا سبب
 اجمالها وما التفصيل فقد رجع عن ادراكها لا وهما وعلم ان الشيء ذكر في المشفاء ان
 قوما من المشبعين الى هذا العلم يعني الكندي ومن تبعه بعدة قالوا ان الفلك كاله
 مستدير فيجب ان يستند على شيء ثابت في حشوه فلزم من محالته له التسخين
 حتى يستحيل نارا وما يبعد عنها يبقى ساكنا فيصير الى التبدد والتكثف حتى يصير
 الى التبدد ارضا وما يلي النار منه يكون حاراً ولكنه اقل جزء منه وما يلي الارض
 يكون قديماً ولكنه اقل تكثفاً من الارض وقلة الحرق وقلة التكثيف يوجب ان الترطيب
 فان اليبوسة فاما من الحر واما من البرد ولكن الرطب الذي يلي الارض هو البرد والحر
 يلي النار فهو احر هذا سبب كون العناصر ثم قال ان فلك ليس سبب يد عند التقشير
 لانه يقتضي ان يكون الوجود او الجسم ليس له في نفسه احدى الصور المقومة
 غير الجسمية وانما يكتسب سائر الصور بالحركة والسكون ثانياً والحق ان الجسم لا يستكمل
 وجود مجرد الصورة الجسمية التي هي الابداد فقط ما الحرفين به صورة اخرى
 فان الابداد يتبع في وجودها صور اخرى يسبق الابداد وان شئت فتأمل حال
 التخلخل من الحرارة والتكثف من البرد بل الجسم لا يصير جسماً بحيث ينتج
 غير ذلك من الحركة او السكون الا وقد تمت طبيعته لكن يجيئ ان يكون اذا تمت طبيعة
 يستحفظ باصلح المواضع لا شتخا غيرها فان الحار يستحفظ في الحركة والبارد يستحفظ
 في السكون قال ولا شبه ان يكون الامر على قانون اخر وهو ان يكون هذه

المادة التي يحدث بالشركة فيفيض عليها من الاجرام السماوية واما عن اربعة احكام
 واما عن عدة منكم في اربعة حمل عن كل واحد منها مهيتها الصورة وجمع بسيط
 فانما استعدت ثالث الصور من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جرم واحد ويكون
 هناك سبب يوجب انقسامها من الاسباب الخفية علينا فتقول ويجب فيها لحسب
 نسبتها من السماوية ومن امور منبعثة من السماوية امتزاجات مختلفة الاعداد
 يتقوى بعد ما وهذا يفيض عن تقوى انسانية والحيوانية والناطقة من الحيوان
 العقل الذي يلي هذه العالم اقول المراد ان يشين الى اسباب امتزاجات التي هي مبادئ
 التركيبات فذكر انما يجب تشيئين احدها بسبب العناصر من السماوية
 والثاني امور منبعثة عن السمويات اما النسب فكلها اذ اذ الشمس لموضع من
 الارض المتضمنة لاضاعة ذلك الموضع ويتوسط لتسحيبها ويتوسط التسحيب
 لتحلل الجسم المتسحق واصداة والسبب التحلل والصعود لخرجه عن موضعه
 الطبيعي وبسبب خروجه عن موضعه الطبيعي لا متراجحة بخير فاما الامور الطبيعية
 من السماويات فكما هيئات الفاضلة على الضائفة والصور والنفس التي بها يصدر
 الافعال عنها فانها امور تنبعث عن الصور والفلكية التي هي مبادئ حركاتها
 فيصير هذه الصور بسببها في موادها ومواد غيها وفعالها صارت اذا
 صارت محركة لهذه الاجرام ما راجه بعضها البعض كما استاهد من القوم
 الغذائية فصارت عللا لامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن
 السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارقة بل المراد تلك الهيات المذكورة التي
 بعد موضوعاتها لان يكون مبادئ الافعال يخصها وبعد حصول الامتزاجات عن هذه
 الشيئين يحدث المزاجات المختلفة ويستعد بحسب قربها وبعد ما من الاعتدال
 القبول للصور المعدنية والنفس النباتية والحيوانية والناطقة فيفيض تلك
 الصور والنفس عليها من العقل الفعال كما من تفرقة في الخط الثاني قوله
 وعندنا طاقة نفقة تنبني جود الحيوان العقلية وهي محتاجة الى الاستكمال
 بالالات البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وان اوردناها على
 سبيل الاقتصاد فان تاملت فيما اعطيت من الاصول يديك سبيل تحقيقها

من طريق البرهان أقول ليس يراد أن آخر مراتب الموجودات العقلية حجباً عن عقل
 هو النفس الناطقة كما كان أو لما حجبها عقلياً هو العقل الأول فإن ذلك أنجب من لما كان
 ابداعها كما لا غنياً في أول ابداعه برياً من القوة والنقصان كل البراعة وهذا الجواب
 لما كان موجوداً بوسائط كثيرة لم يجد تأجيل ما دونه كان كما لا تتم متأخرة عن وجوده
 فكان محتاجاً إلى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية عليها بالآلات
 اليدوية وبما يليها من الاجسام التي بعدها لقبول تلك الافاضات فلما انتهت إلى آخر
 المراتب قطع الكلام في هذا الموضع والفاصل الشارح أو رد شكوكاً منها أن الاستعداد
 المذكورة ان كانت عدمية لم يكن اسباباً للتأجيل وان كانت وجودية فكم هو
 بعيد ورها عن السمويات يقتضي اعتبارها بمراتب السمويات صالحة للعقلية وسرياً
 اسناد الصور إليها من العقل الفعال وإن البطلان ذلك بقوله لا يصدر
 عن الاحكام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات والقوى والاعراض إليها نية
 إليها ممكن وذلك مما لا يذهبون إليه والجباب ان اسناد الاعراض إلى الاحكام يستلزم
 شرائط كالوضع المخصوص وغيره مما استجمعت تلك الشرائط اسندت اليه وهو لا يستلزم
 اسندت إلى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن العقل الفعال
 فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا يناقض قولهم الواحد لا يصدر
 عنه الا الواحد فان جعلوا السبب في ذلك اختلاف القوابل وهذا الاعتراض
 قد نسبته في بعض كتبه إلى الشهرستاني ثم اورد عنه جواباً بالنسبة إلى بعض
 الناس وهو ان الواحد يفعل انواعاً كثيرة عند تعدد الآلات كالنفس الناطقة
 او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعل بتوسط
 الآلة ولا المادة لم يمكن استناد هذه الكثرة إليه أقول هذا الجواب ليس
 مرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدأ الاول وبين العتق للمادة
 في نفى الفعل بتوسط الآلة والمادة عنه لما لم يمتنع في النفوس فقط والجواب
 الصحيح ان يقال صدرت الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما يكون
 في غير منتهى فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سبباً لكون الفاعل

في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكررة بل انما هو سبب لتعيين كل فعل من تلك الافعال كمئة الصمد وكل مادة ونخصيص كل مادة به دون غيره فاذا ن فاعل هذه الصور والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك فاذا ن هو جوهر من العقليات متاخر السجود عما يقرب من المبدأ الاول بحيث يمكن انشأه على امثال هذه الحيثيات ومنها ان اسناد الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة يقتضي اسناد تلك الاحوال الى غير ما حتى يتسلسل الاسباب دفعة او يستند شيء الى ما يسبقه بالزمان وهما مستعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه فانهم

النمط السابع في الجسد

انني لم يرد ان يتبين هذا النمط وجوب بقاء النفس من الانسانية بعد تجرد ما على الاطلاق مع ما تقر رصيدها من المتفولات وكيفية تقرر المتفولات في الجواهر المجردة العاقلة اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالى جميع الموجودات الكلية والمجزئية على الاشراف من وجوبه التعقل وكيفية وقوع الشرف في الكائنات مع تعقله اياها من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي يتبع الخير ما يتصل بذلك من المباحث وانما وسع به التبريل في موضوعات هذه المسائل عن المواد الجسمانية **تلازمة**

تأمل كيف ابتدأ الوجود من الاشراف فالأشرف حتى انتهى الى الهول ثم عاد من الاخر فالأخس الى الاشراف حتى بلغ النفس الناطقة والعقل المستفاد فما قولك في هذا النمط فقد علمت مراتب الموجودات اتراد ان يتبدى في هذا النمط بالاشارة الى مبدأ الوجوب معاني فان الوجود بل لك الترتيب قد صار ذا مبدأ ابتداء منه وذا معاد عا د اليه ومرتبات المبدأ ووجوب المبدأ الاول وهي مرتبة العقول من الفضل الاول الى الاخير ووجوب مراتب النفوس السماوية الناطقة من نفس الفلك الاعلى الى نفس الفلك الادنى ووجوب مراتب الصور من صورته الفلك الاعلى الى صور الغنا صر ووجوب مراتب الهول من هيلو الفلك الاعلى الى الهيلو المشتركة المصيرية وبها ينتهي مراتب المبدأ ويكون بعد ها مراتب القودا عنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاجسام النوعية البسيطة من الفلك الاعلى الى الارض وبعد ها مراتب الصور

من صورته الفلكي الاعلى الى صور العناصر وبعد ها مرتبة الهبوليات من هيولى
 الفلك الاعلى الى الهبولية المشتركة العنصرية وبه ينتهى مراتب البدن ويكون بعد ها
 مراتب العود اعنى التوجه الى الكمال بعد التوجه منه اولها مرتبة الاحياء النوعية البسيطة
 من الفلك الاعلى الى الارض وبعد ها مراتب الصور الاولى الحادثه بعد التركيب لصورة
 المعدنية وغيرها على اختلاف مراتبها وبعد ها مرتبة النفوس الناطقة المجردة الانسانية
 جميعاً والمرتبة الاخيرة هى مرتبة العقل المستفاد المشتمل على جميع الصور كما هي شتاً الا
 الفعاليات كما كانت العقول فى المرتبة الاولى مشتملة عليها اشتراكاً فعلياً فيما لعقل
 المستفاد عاد الوجود الى المبدأ الاول الذى ابتداء منه وارتقى الى خروجه الكمال بعد
 ان هبط عنها فظاهرات الشرف اعنى البراءة عن القوة مراتب فى صنفى المراتب
 على التكافؤ منته من الجانبين الى الهبولية التى وجودها ليس الا كونها بالقوة هى فى
 نهاية الحسنة وتجاهلها فى الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها قوى لعلها كانت لنفسها
 التى هى من ضوعها للصور المتصورة غير منطبعة فى الجسم لقيام به بل انما هى ذات
 آلة بالجسم فاستحالة الجسم عن ان يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت لا يضر
 جوهرها بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية اقول
 لما كانت النفوس الناطقة واقعة فى آخر مراتب العود اشتغل بالبحث عن حالها
 بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجدها فى ذاتها وكالاتها الذاتية عن المادة وتبعها
 وبالحا غير متعلقنا الوجود لشيئ غير مبادئها الدائمة الوجود على ما تبين فى المطالعة
 وغيره على بقائها بعد الموت كذلك و اشار بلفظها الى ما ثبت فى النظم الدائمة
 من عدم انطباع النفس فى الجسم وتقبله التى هى من ضوعها للصورة المعقولة الى
 كالاتها الذاتية الباقية معها ببقائها التى استدل بها على امتناع انطباعها فى الجسم
 وتقبله بل انما هى ذات آلة بالجسم الى كيفية ارتباطها بالجسم على وجه لا يلزم
 منه احداً جهاً فى وجودها وكالاتها المذكورة اليه تخرج جعل قوله فاستحالة
 الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تألياً لما وضعه بعد لفظة لما وانتم
 مقصود لا تقبله بل يكون باقياً بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقية وذلك
 لى حجب بقاء المعلول مع علته لتامة فهذا برهان لى هو عمدة برهان هذا

على ما ذكره الشيخ ابو المبركات البغدادي واعلم ان اسناده حفظ العلاقة
 مع الجسم هي هنا الى الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المترابط الذي هو سبب العلاقة
 في النمط الثالث الى النفس لان النفس كما كانت حافظة لها بالذات فالجسم حافظ ايضا
 ولكن بالعرض وذلك لان فساد المترابط يقتضي لقطع العلاقة انما يتطرق الى من جهة الجسم
 وعوارضه ولذلك استحالته البدن عن كونه آلة للنفس الى الجسم وعدم تطرق
 الفساد الى الشئ مما من شأنه ان يطرأ منه الفساد حفظ ما لذلك الشئ لكنه حفظ
 بالعرض ثم ان الشيخ اكد هذا المطلوب بما اوردته بعد هذا الفصل تبصر ان اذا كانت
 النفس لنا حقيقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان الآلات
 لانها تعقل بذاتها كما علمت ولو علمت بالآلة لا بالآلة لكان لا يعرض للآلة
 كلال البتة الا قد يعرض للقوة العاقلة كلال كما يعرض لآلة لقوى الحس
 الحركية ولكن ليس يعرض هذا الكلال بل كثيرا ما يكون القوى الحسية والحركية
 في طريق الاخلال والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النوم والزيادة وليس
 انما كان يعرض لها مع كلال الآلة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها وذلك لان
 علمت ان استفادتها عين التالي لا ينتج وانريدك بياننا فقول ان الشئ قد يعرض
 من غير ان ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذاك دليلا على انه لا فعل له ونفسه
 واما اذا وجد قد لا يشغله غيره فلا يحتاج اليه فعل على ان له فعلا بنفسه اقوى للتبصرة
 جعل غير البصير كالاعمى بصيرا والتنبيه جعل غيما يقظان كالنائم يقظا فانما تسميت
 هذا الفصل بالتبصر دون التنبيه تعرض بان البحث المذكور فيه اوضح من الكلمات
 المذكورة في التوصل للموسومة بالتنبيهات لان البياغة عند حدث الغافل عن ادراك
 الشئ كما ضراما لما يكون في نسبتته الى العي اكثر منها في نسبتته الى النوم ولما كان
 هذا البحث اوضح من غيره فلا بد ان يفيد استبصارا لافعال لذاته وساعداه فيفيد استبصارا
 بخير فقول ان اذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضر
 فقدان الآلات تكرارها اسلفت في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي ان فقدان
 الآلات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال لا يضرها في بقائها
 في نفسها ولا في بقائها على كمالها الذاتية للاستفادة من العقل الفعال فان افعل

والقابل لما موجودان معاً عند فقدان الآلات والآلات المفقودة ليست بالآلات
لما بل تغيرها وقوله لا تخاف تعقل بل اتحكما علمت اشارته الى ما مرني النمط الثالث
من بيان كنه النفس عاقلة بل اتها بالآلات البدنية ثم انه اراد المباعدة في الفصل
ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع النفس والكمالات الذاتية البدنية
التي ائله عنها بعد المفارقة فذكر على ذلك اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل
وهي استثنائية متصلة مقدمها قوله ولو عقلت بالآلات وتاهوا اليها متصلة كلية
موجبة وهي قوله لكان لا يعرض للآلة كلال الا ويعرض للقوة كلال
وصورتها هكذا لو كان تعقل النفس بالآلات بدنية لكان كلما يعرض
للك الآلات كلال يعرض لما في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط
يقضي اختلال مشروطة وقوله كما يعرض لا محالة لقوى الحس والحركة استشهد
بالأفعال التي تصدر عنها بالآلات البدنية ويختل باختلالها وقائدة هذا الاستشهاد
ان جودة الفاعلية قد يكون بسبب التمرن الخاص للفاعل بعد صدور الفعل عنه
دفعات كدنية وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور العمل المختلفة
صدمت عنه وقد يكون بسبب القوة التي بها يكون اقتداره على الفعل اقتراراً
والإنسان في سن الاخطأ يكون احوط تعقلاً منه في سن النمو بالوجه الثلاثة جميعاً
ويكون احوط احساساً بالوجوهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب المتتالية
لاستنباط الحسومات دون الوجوه الاخير فانه لا يكون احوط بصراً ولا سمعاً ولا مزاجاً
الفرق بين الامرين بهذا الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك وقوله
ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثنائية لتقيض التالي وهي متصلة سالبة حربية
تفكرية لا ولكن ليس كما يعرض للآلات كلال يعرض للنفس في تعقلها كلال بل قد يكون كلال
ولا بكل هي في تعقلها بل اما ثبتت واما يزيد وينقص كما في سن الاخطأ وايضاً كما يكون
بعد توالي الافكار المؤدية الى العلوم فان الدماغ يضعف بكثرة الحركات الفكرية
والنفس تقوى لازدياد كمالها وهذا الاستشهاد انما يقيض المقدم وهو ان تعقلها
ليس بالآلات بدنية وهذا قد تمت الحجج ثم ان الشبهة اشتعلت بنفي وهم يمكن ان يعرض هذا
وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس تعقلها مع كلال الآلة والاعلى ان تعقلها ليس بالآلة

لكان وجود كلالها في تعاضلها مع كلال الآلة فالأعلى بان تعقلها بالآلة فذكر ان هذا
استثناء لعين الثاني وهو غير صليح ثوابه في بيانها بان وجود الفعل الشئ في صورته
معينة يدل على كونه فاعلا مطلقا اما مع صفته في صورة معينة فلا يدل على كونه غير فاعلا
قال الفاضل الشارح معترضاً على ذلك يجيب ان يكون المقترن في بقاء النفس على كمال
تعقلها حداً معيناً من الصحة البدنية وهو باق الى آخر الشيفوخة ويكون النقصان
الحاصل في زمان الكهولة اقصاً فيما يزيد على ذلك المقترن بخلاف النقصان الحاصل
في آخر الشيفوخة فانه واقع في نفس ذلك المقترن يكون النقصان الثاني بخلاف
دون الاول كما ان للصحة المقترنة في بقاء القوة الحيوانية حداً ما لا تبقى تلك القوة
بدونها ويبقى مع الانزاد ياد والامتناع فيما وراءها ثم انه حمل الانزاد ياد في الكمون
على اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة
الحيوانية تقهر بالاشترار على الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حياً وعلو الكمال
الثانية الصادرة عنه والاول ام لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني فالحد
لعين من الصحة الذي لا يزيد ولا ينقص مقترن في بقاء الاول واما المقترن
في الثاني فصحة القابلة للانزاد ياد والامتناع وذلك الذي يزيد تلك الكمالات بانزادها
وينقص بانقضاءها وهما ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة بل في كمالاتها
الثانية القابلة للانزاد ياد والامتناع ظاهر انها لو كانت مقتضية بالكمالات المختلفة
الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك تماماً
حمل الانزاد ياد الحاصل في الكهولة على اجتماع العلوم الكثيرة في غير ما نحن فيه على
ما صرح هذا مع ان الشيفوخة معترضة بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعد هذا من الحجج
الاقناعية في هذا الباب على ما ذكره في سائر كتبه يعني انها تكون مقنعة للمستعدين
وان لم تكن مسكنة للماحدين فان الاقناعيات العلمية تكون هكذا الا ما يستعمل
في الخطابة فانها تطلق هناك على كل ما يفيد ظناً ما صادقاً كان او كاذباً في
بهذا الا اعتبار يشتمل التجريبات وما يجري مجراها مما يعيد من اليقينيات من زيادة
تجربتها تأمل ايضا ان التقوى القائمة بالانسان يكملها تكرار الاعمال لاسيما
التقوية ونحوها اذا اتبعت فصلاً فعلاً على الفور وكان الضعيف في مثل

تلك الحال غير مشعورية كالرأفة الضعيفة والقوى القوية في اش فلات
بشكل مظهر في اثره وهذه وجهة ثانية وتقريرها ان تكرار الافاعيل في خاصتها
القوى المتشاقة لكل القوى البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس والتجربة
فقطا هو ما القياس فلان تلك الافاعيل لا يصدر عن قواها الا مع انفعال
الموضوعات تلك القوى كتأثير المحل من المحسوسات في المدرجة والحركة
الاعضاء عند تحريكها في الحركة والافعال لا يكون الاعن قاهرية في طبيعة
المنفعل ويعنفه عن المقاومة فيوهنه والفعل وان كان مقتضى طبيعة القوة لكنه
لا يكون مقتضى طهراته العناصر التي يتألف موضوعات تلك القوى عنها فليكون
تلك انطباق مقسومة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والفتاوى والتأثيرات
يقضي القوي منها جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حد العجز عند القوة عن فعلها
او يبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد عن البصار وتضعف القوة في افعال
القوة العاقلة قد يكون كثيرا بخلاف ما وصفت اقول هذه القضية هي صغر الفاعل
وكبرها ما من وتقريرها ان يقال العاقلة قد لا يكملها كثرة الافاعيل وكل فتوة
بدنية قد تأكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بيدنية والعاقلة وان كانت
تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف ولا تكمل بالانفعال لبساطة حواسها وغلظ
عن المقاومة ولذلك كثر خلاف البدنية وانما قال قد يكون كثيرا بخلاف
ما وصفت ولتحصيل دائما لان العاقلة اذا كان تعقلها مجاعة من الفكرة
التي هي ممتدة بدنية فقد يضعف عن التعقل لاذاتها ولكن تضعف معها ونها الحال
ان تكرار الافعال يوهن القوى البدنية او يبطلها دائما ولا يوهن العقلية دائما
بل ربما يفيقها ويشجها فضلا عن الابطال واعتض الفاضل الشارح
بتحيز يكون العاقلة مخالفة لسائر القوى بالنوع مع كون الجميع بدنية
وحر لا يبعد اختصاص البعض بالكل وان البعض ساقط لان القياس المذكور
يا باه واما قوله الخيال يترك البقية بعد تحيل الحيل فاذا الحكم بان الضعيف غير
مشعور به اثر القوى ليس بكل فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كونه
ولا يضعفه صغره بل يعنون بها شدة التأثير في الحاسة وضعفه زياودة تصير

ما كانت محله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الآلة ولهذا فان القوى
الجسمانية لا تدرك بالاتحاد بوجه ولا تدرك ادراكا اتحاديا بوجه فان القوى الجسمانية
لا يدرك بالاتحاد بوجه ولا يدرك ادراكا اتحاديا بوجه لانها لا آلات
لها الى الاتحاد وادراكاتها ولا فعل لها الا بالاتحاد وليست القوى العقلية كذلك
لأنها تعقل كل شيء اقول هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي
مبنية على قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بقسط آلة فلا فعل في
شيء لا يمكن ان يتوسط اليه بينه وبين ذلك الشيء ويتغير عنه مقدمة هي
كبرى هذه الحجة وهي قولنا كل مدركة بالاجسامانية فلا يمكن ان يدرك ذاته ولا
آلته ولا ادراكه فان الآلة الجسمانية لا يمكن ان يتوسط بينه وبين هذه الامور وصغرها
قولنا والعاقلة مدركة لذاتها ولا ادراكا لها ولجميع ما يظن انها الاتية والنتيجة
قولنا فليست العاقلة مدركة بالآلة الجسمانية واعتراض الفاضل الشارح على
ذلك بتجوز يتعلق للمدركة الجسمانية بنفسها وباعداها منذ فاعداها في النمط السادس
منها متناع صمد والافعال عن القوى الى الحالة في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام
والشيء انما تمثل بالقوى الحساسة التي لا يمكن لها ان يدرك نفسها ولا ادراكاتها
لا يفسد الحكم على القوى الجسمانية للمدركة بادراك كل شيء من ريادة تبصر
لو كانت القوى العقلية منطبعة في جسم من قلب او دماغ لكانت دائمة التعقل
له او كانت لا يتعقل البتة اقول هذه حجة رابعة وهي اوضح من الحجج على هذا المطلوب هي
مبنية على مقدمتين احدهما ان الادراك انما يكون بمقتضى صورة المدرك للمدركة
والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة يحصل الصورة في ذاته
وان كان مدركا بالآلة كانت يحصل لها في آله وهذا من مبانيها في النمط الثاني
والثالثة ان الامور الجسمانية لا يمكن ان يكون فاعلة الا بوساطة اجسامها التي
هي من صورها فاذن تلك الاجسام لاتحاد في افعالها وهذا مما من بيانه في
النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدية بالهوية لا يتغاثر الا بسبب اقترانها بامور
متغاثرة اما مادية كمتغاثرات الخواص المتفقة بالنوع او غيرها وكمتغاثرات الانواع
المتفقة بالجنس وليست قتران البعض بشيء وتوجد البعض عنه وذلك الشيء

اما مادي وهو كقائلا انسان الخيولي للسان من حيث هو طبيعة او غير مادي هو
 كقائلا انسان الكلي للانسه من حيث هو طبيعة ويتبين من ذلك امتناع تغاثر
 الاشياء من المتفقة بالشيء من غير تغاثر المواد وما يحوي مجازها على ما تبين في النمط
 الرابع واذ تقدم هذا فنقول هذه الحجة استثنائية من متصلة مثل لفظة من جملة
 ومنفصلة وهي قولنا كانت القوة الناقلة منطبعة في جسم لكائت هي اما اداة
 التعقل لذلك الجسم او غير متعلقة في وقت من الاوقات والذات ما يتبين بابطال
 قسم آخر يصيب به الانفصلة حقيقة وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في
 وقت دون وقت فالشيخ ابطال هذا القسم ببيان الملازمة المتصلة المذكورة
 اقول لا نها انما ينتقل بحصول صورة للتعقل لها اقول هذه اشارة الى المقدمة الاولى
 التي ذكرناها وما ارادها لان القسم الفاسد من الانفصلة انما يتبين فسادها بها
 وقوله ان استأنفت تصلاجد ما لم يكن لها فيكون قد حصل لها صورة للتعقل
 بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد
 التعقل في تأليها تجدد الصورة اللازمة لتجدد التعقل وقوله ولا نها ما ذكرته اشارة
 الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية وقوله فيلزم
 ان يكون ما يحصل لها من صورة التعقل من مادته موجودا في عاداته
 ايضا اشارة الى المقدمة الثانية وقوله ولا يحصل لها متجدد فهو غير الصورة
 التي لم يزل له في مادته لمادته بالعدد اشارة الى تغاثر الصور اربعين
 اعني صورة في الآلة التجردة عند التعقل المستمرة الوجود حالي التعقل وهذه
 وهذا التغاثر لازم للتالي المذكور وقوله فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتوبة
 باعراض باعياها صورتان الشيء واحد مع اشارة الى المقدمة الرابعة وانما
 قيل المادة باكتفاء اعراض باعياها لان الاعراض المختلفة قد يسكن
 مقتضية لتغاثر المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة الى ما مر
 في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالى المقضى لفساد المقدم وهو
 فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك ان العاتلة اما كانت عاقلة
 بالصورة المستمرة الوجود معها وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة

التي بها انصير القوة المتعقلة متعلقة لآلتها تكون الصورة التي للشيء الذي فيه
 القوة المتعقلة وقوله والقوة المتعقلة مقارن ذلها دائما إشارة الى معيتهما
 في جميع الاوقات وقوله فاما ان يكون تلك المقارنة يوجب التعقل دائما او لا يحصل
 التعقل صلاح اننا لا نستلزام المقدمة المتصلة الاولى للمنصلة المذكورة التي هي
 ان تلك المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين يصح استثناء لتقييد تلك
 بفساد قسمي المنصلة مع ان الحق كون الافسة متعلقا لاجزائه في وقت دون وقت
 فاذا ان المقدم وهو كون العاقلة منطبقة في جميع باطل وهو لطلب الفاضل للشارح
 اما اذا اعترض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فنحن نقول على المقدمة
 الاولى المعقولة من السماء ليس بمسأول للسماء الموجودة في الخارج في تمام المهيمة
 والالجان ان يكون السواد مثل البياض في تمام المهيمة لان المناسبة
 بين السواد والبياض لا مشتركة في كليهما عرضين حالين في محل
 محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير
 محسوس حال في محل كذلك وبين السماء الموجودة الذي هو جوهر محسوس
 موجود في الخارج محيط بالارض وانا ايضا اعود فاقول ان مهية الشيء هي
 ما يحصل في العقل من ذلك الشيء نفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك
 اشتق لفظ المهيمة من لفظ ما هو فان الجواب عنها يكون بما ولما كان ذلك يمكن ان
 مضى قول القائل المعقول من السماء ليس بمسأول للسماء الموجودة في الخارج هو السماء
 للمعقولة المجردة عن الواجب ليست بمساوية للسماء المحسوسة للمقارنة اياها
 ان اراد بعد المساءات التجرد واللاتمرد كان صادقا وان اراد به ان مفهوم
 السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذما فان زاد وقال المعقول
 من السماء ليس بمسأول للسماء الموجودة في تمام المهيمة كما قال هذا الفاضل كان معناه
 ان المعقول من السماء ليس بمسأول للسماء الموجودة في تمام المعقولة اي ليس بمسأول لها حال اخر
 معقول فلهذا هذا بيان كما تسمع فان المعقول من السماء هو نفس مهية السماء للمعقولة فضلا عن
 واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولة فظاهر نظائر المناسبة بين الموضوعين غير
 صحيح فان الفرق بين السماء المحسوسة والمعقولة يكون ان احدهما عرضا في محل مجرد غير

محسوس واخر جوهر محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحسولة المأخوذة
تأثرة مع عوارض وتأثرة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض فرق بين الطبيعية
الجنسية الغير المحسولة المأخوذة تأثرة مع فصل يقو صها نقا وتأثرة مع فصل اخذ
يقو صها نقا مضافا الاول على ان السماء المعقولة اذا اخذت من حيث هي
عرض فاعلم بنفس ما هو يكن مهية للسماء انما يكون مهية لها من حيث
يكون صورة حضمت في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كلف
العاقلة متعلقة لحلها بصورة مساوية لحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها
لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه بعد ما مر ان العاقلة
لو كانت محلا لصورة من غير ان محل تلك الصورة في محلها كانت ذات فعل
من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسيما في فاعلا بمساركة الجسم لما مر في المقدمة
الثانية كان كل فاعل من غير مشاركة الجسم فهو غير جسيما في فاعلا العاقلة
ليست بجسيما في فاعلا لو كانت محلا لصورة حللت في محلها عا لحال المذكور فان قيل
الفرق بين الصورتين باق لان احدهما حالة في العاقلة وفي محلها معا والاخرى
حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول اقتران ما على ما مر واقتران الشيء
باحدا الشيئين للتقارنين دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالحال المذكور
باق بحاله لقول بحلول صورتين متحدتين المهية في محل واحد الى ومنها قوله الجسم
قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزائدة على مهيئاتها متماثلة بحالة
في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المتماثلين والجواب ان الوجود ليس بعرض
حال في محل وجودات الاعراض ليست بمماثلة بل هي متماثلة بالحقائق ونظائر
في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول عليها بالتشكيك وعلى غيرها وهذا لا يعتبر
وامثالها متعلقات من الاصول الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجج بعينها
ليقتضى اما كون النفس عالمة بصفات اولوانها منها ابدا او غير عالمة بشيء منها في وقت
من الاوقات وذلك لبيان كمال الذي ذكرتموه بعينه والجواب ان الصفات والوازم
منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها لكونها مدركة لذاتها الى ما يجب لها بعد مقتضى
بالاشياء المعانة لها لكونها محركة عن المادة وغير متحدة في الموضوع والنفس مركبة

الاول دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست بمدركة للصفت الثاني الاحالة
 المتعينة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة **تكملة هذه الاشارات** فاعلم
 من هذا ان الجواهر العاقل مثاله ان يعقل بذاته **اقول** لما فرغ من اقامة الحجّة على كون
 النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقاءها على كمالها ذاتها الذاتية بعد
 مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة الفصول المتقدمة وسجل قوله فاعلم
 من هذا ان الجواهر العاقل مثاله ان يعقل بذاته نتيجة للحجّة المذكورة **قوله** لانه اصل
 قد يكون مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات فان اخذت لا على انه اصل
 بل كالمركب من نوع كالحق اى شئ كالصورة عمدا بالكلام فاصل من جزئية **اقول**
 هذا ابتداء احتجاجه على بقاء النفس وبين يد الاصل كل بسيط غير حال في شئ من شأنه
 ان يفسد كان قبل الفساد باثما بالفعل فاسدا بالقوة ونحل البقاء عين قوة للفساد
 والا لكان كل باق يمكن الفساد وكل يمكن الفساد باقيا فان هذا لا من بين مختلفين **قوله**
 لا يمكن ان يكون مشتملا على شيئين مختلفين اذ هو بسيط فالنفس ان كانت اصلا فلن يكون
 مركبا من قوة قابلة للفساد ومقارنة لقوة الثبات وان لم يكن اصلا اى لم يكن
 بسيط غير حال كان اما مركبا اما محالا والثاني باطل لما مر والمركب يكون مركبا
 من بساطة غير حالة اما بعضها كالماذة من الجسم واما كلها وعلى التقديرين فالبسيط
 الباقى الحال اعنى الاصل موجود في المركب وهو غير مركب من قوة الفساد ووجود
 الثبات **قوله** والاعراض ووجودها في موضوعاتها لقوة فسادها ووجودها
 هي في موضوعاتها فلم يجتمع فيها تركيب **اقول** هذا جواب سوال
 وهو ان يقال كنس من الاعراض والصوري يكون باقية ممكنة الفساد ومع بساطتها
 فهل كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فسادها ما لها انما يكون في موضوعاتها
 الحاصلة لوجودها واذ لا يثبت في بساطتها في ذاتها اما لا يكون له حاصل
 وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته **قوله** واذا كان كذلك لم يكن امثالا
 هذا في نفسها قابلة للفساد بعد وجودها بعلاها وثباتها **اقول** اى اذا ثبت ان
 النفس اما اصل واما ذات اصل لم يكن هي وما يحوي مجزها مما لا تركيب
 فيه ولا هو الحال في غير ما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان في البسيط

والاول حاصل فالثاني ليس بجاصل فاذا النفس لا يمكن ان يفسد وانما قال بفسد
وجوبها لعلها وبطلانها لان اصل الوجود وبطلانها يكونان في ممكنات الوجود
مستفادين عن عللها واعتراض الفاضل الشارح فقال لم يكن ان النفس
هيولى وصورة محال فتان لحيوان الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولى
وبعد هلكا كان الباقي من النفس هو النفس بل جزء منها وتسمى هيولى ان لا يكون
كما لا تنها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها والحجاب ان هيولى النفس
امادات وصور او غير ذات وضع والاول محال لان ذات الوضع لا يكون حصنة
للاوضاع له والثاني لا يخلو ما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام
بأفرادها أو لم يكن فان كانت كانت عاقلة بذاتها كما امر فكانت
هي النفس فقد فرغنا جزء منها هفت وان لم يكن ذات قوام بأفرادها
فاما ان يكون للبدن تأثير في اقامتها أو لم يكن فان كان كانت النفس
عينية مستغنية في وجودها عن البدن فلم يكن ذات فعل بأفرادها على ما مر
قد مرخنا من لبطلان هذا القسم وان لم يكن للبدن تأثير في اقامتها كانت
باقية بما يقيمها وان لم يكن البدن موحى ذا وهو المطلوب شرح
ان الصور المتقدمة اياها والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان
يفسد ويتغير بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يكون حيدرا
مستند الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول المحكمية تقرر ان النفس
ما كانت مقسولة الجبر هي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل
اذا احسن البتة المتحد كما ان مادة وصورة فالنفس عند هدم مركبة
من مادة وصورة وذلك يوجب ما ذكرناه والحجاب ان هذا مغالطة باشتراك
الامم فان المادة والصورة تقعان على مادة وعلى جزئي الجسم بالتشابه ولا يجمع انواع
الاعراض ايضا مركبة من مادة وصورة ثم قال الفساد والحديث متساويات
في احتياجهما الى امكان يسبقهما الى محل لذات الامكان او في استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحوادث عن المحل مع وقوع الحوادث فليستغنى
امكان الفساد عنه ايضا مع وقوع الفساد وان افقر الامكان الى محل هو البدن

فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد وبالحجج التي يجوز ان يكون البدن شرط الوجود
 النفس وتكون منه العدم المشروط عند فقدان الشرط والنجاب ان كون الشيء
 محلا لامكان وجود ما هو مبائن القوام له او لامكان فساد ما ليس معقول فان
 معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو تهيؤا بوجود السواد فيه حتى يكون
 حال وجود السواد مقتضاه وكذا في امكان الفساد ولذلك امتنع كون
 الشيء محلا لامكان فساد ذاته فالبدن ليس محلا لامكان حدوث النفس من
 حيث هو مبائن لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة مخصوصة
 موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وجودها وتحيوا احد وث صورة انسانية يتقاربه
 وبقوى مدنى عا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مسببها
 القريب بالذات اعنى النفس محدث بسبب استعداد لا تهيؤا وذلك مسبب
 الصورة المقارنة له المقومة اياه على وجه كان ذلك المبدأ مرتبطا به هذا
 النوع من الارتباط و زال بذلك الحدوث ذلك الامكان والتهيؤا عن البدن
 اذ زال عند ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس عن الهيئة المخصوصة
 فبقى البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به ونزوال ذلك الارتباط
 عنه فقط و امتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبدأ من حيث ذات هو مبائن
 عنه فان البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هو
 صورة او مسبب الصورة لا من حيث هو من تجردة مجردة وليس بشرط في وجودها
 والشيء اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقى بعد
 البناء الذي كان شرطاً في حدوثه فان قيل لربما وجب استبعاد البدن لحدوث صورة
 ما حدثت مسبباً لتلك الصورة ولم يوجب استبعادها لفساد تلك الصورة فساد
 مسبباً ذلك وما افرق بين الامرين قلنا لان ما يقتضى حدوث معلول ما نأبى ان يقتضى
 جميع علل ذلك المعلوم بشرطها وما يقتضى فساد معلول لا يقتضى فساد العلل بل يكفي
 فساد شرط ما ولو كان عدميا وهم وتنبه ان قوما من المتصدين يقع عندهم
 ان الحي هو المعقل اذا عقل صورة عقلية صار هو فلنقرض الجواهر المعقل عقل وكان
 هو على قولهم بعينه للعقول من افضل هو حيث كان عند ما لم يعقل او بطل من ذلك

فان كان
 البدن
 محلا
 لامكان
 حدوث
 النفس
 من حيث
 هو
 مسبب
 الصورة
 لا من حيث
 هو
 من تجردة
 مجردة
 وليس
 بشرط
 في وجودها

فان كان كما كان فسواء اعتقل او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك البطل على الله تعالى
لما هو على انه ذاته فان كان على انه حل له والذات باقية فهو كشيء لا يستحال ان ليس هو
على ما يتيقن لو ان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس له صار هو
شيئا آخر على انك اذا تأملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هبوطا مشتركة ويجوز
من كمال بسيط اقول بل افرغ من اثبات وجوب بقا النفس الناطقة مع مقولاتها
المكتسبة بذاتها التي هي كالاتها الذاتية اراوان بين كيفية التصانفها بقولها كالات
فبذلك باطل مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا عند المعلم الاول عليه السلام من
اصحابه وهو القول بانها العاقل بالصورة الموجهة فيه عند عقله اياها فالحل ولا فدهم
ذلك واياهم على بقوله ان هو ما من المتبهمين يقع عندهم ان الجبر العاقل اذا عقل
صدرة عقلية صار هو هو واجتاجهم على ذلك وهو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبدأ
والنفاذ في فصل متبهم بان واجب الوجود مقبول للذات وعقل للذات فانه صنف
هذا الكتاب تقرير المذهب في المبدأ والمعاد حسب ما اشترط في صدر تصنيفه
ثم انه بلبه على هذا المذهب بقوله فلنفرض الجبر العاقل عقل الى آخره فخطبنا
تنبية وايضا اذا عقل آخر عقل ب ا يكون كما كان عند ما عقل انتهى بكماسا
عقل ب اول يعقلها او يصيد شيئا آخر ويلزم منه ما تقدم ذكره اقول معاذ الله
وزيادة التنبية فلينعلم انه اذا عقل ا صار اذا عقل ب فان بطل كونه ا فهو
متبهم بالذات عند كل عقل فان لم يعقل عنه ذلك بل بقي اوله يصير ب ناقضا
منهم وان بقي او صار مع ذلك ب كان مع ذلك القول بانها العاقل والمقبول
قولا بانها جميع المقولات على اختلافها في المسميات وكثيرها وهذا بين احالة
واشد شناعة ما ذكره اولاهم **آخروا تنبيه** وهو كما ايضا قد يقولون ان
النفس الناطقة اذا عقلت شيئا فلما تعقل ذلك الشيء بانها العاقل الناطق وهذا حق قالوا و
انفسها بالنعقل البطل هو تعيينها على نفس العقل فقال انما تعيد العقل المستفاد العقل انفعال هو نفس العقل
فتكون العقل المستفاد وهو لا عين ان يجعل العقل الناطق فحينئذ قيل منه شيئا ومن شئ او يجب الى
اتصاله لاحدا به يجعل النفس كما لا يوصل الى كل مقبول على الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي
العقل المستفاد حين يتصو به قائمة اقول هذا هو قولهم النفس الناطقة عند

تعلقها معقولاً ما يتجدد بالعقل الفعول لا اتحادها بالعقل المستفاد الذي لا يتجدد بالعقل
الفعال به ونبه على فساد دليلهم واحداً من احدى محالين اما تنجزية العقل الفعال الذي فرض
عنه قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل الفعال المنفرد
الناطقة عند تعلقها معقولاً واحداً اي معقول كان ثم ذكر ان هذا الحال امرين مهمين
على سبيل الانفراد بل انما لازم مضافا الى الحال الاول المذكور وهو معنى قوله
على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما يتصور به قائمة
بجواهرها واعلم انه كما لمز مهم في الفصل المتقدم لقول با اتحاد جميع الصور المعقولة فتقد
لمز مهم في هذا الفصل القول با اتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول
الثلاثة في هذا المعنى حكاية وكان لهم رجل يعرف بفكر فور يوس عمل في العقل
والمعقولات كما يأتيني عليه المشاؤون وهو خشف كله وهم يعلمون من انفسهم
انهم لا يقره منه ولا في فور يوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك
المناقض بما هو اسقط من الاول اقول الخشف ارجع الترويق للضرع البالي ايضا خشف
فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة من المشائين وفر فور يوس
هذا هو صاحب ايساغوجي اشارتة اعلم ان قول القائل ان شيئا يصير شيئا
آخر لا على سبيل الاستحالة من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر بحيث
منها ثالث بل على انه كان شيئا واحدا فصلا واحداً آخر قول شعري غير معقول
اقول لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه الابطال بقول كلي وهو
امتناع اتحاد الشيء بغيره لا ففسر الاتحادا ولا ذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من
قولهم صار شيء شيئا آخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالجواز على صيرورة شيء
شيئا آخر بطريق الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشيء الصانع شيء ما وينضاف اليه
شيء آخر يكون معه مصيرا ايا كما يقال صار الماء هواءا ولا سودا ابيض او ما بالظنية مما
بالفعل او بطريق التركيب هو ان يضاف شيء آخر الى الشيء الصانع فتركيب المصير ايا
عنه كما يقال صار الزراب طينا والخشب سريرا وهما ليس المراد هو هذين المعنيين
بل المراد هو ما يفهم عنه بالحقيقة وهو انه كان شيئا واحداً فصلا هو وحده واحداً
آخر وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبة الى الشعر لانه فحيل وبسبب تخيل

يظنه عوام المتألمة والمستصرفة حقا ثم اشتغل بذكر الحجة على نسأده قوله فانه ان كان
 كل واحد من الامرين موجودا فلهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود
 فقد بطل الذي كان موجودا ان كان المعدوم قبل وحدث شيء آخر ولم يحدث ان كان
 المنفرض ثانيا ومصدرا اياه وان كانا معدومين فلم يصح احدهما الاخر بل لما يجيء ان يقال
 ان الماء صار هواء على ان الموضوع لا يتغير لا في الجوهر ولا في النوع **اقول** تقر
 ان ههنا امرين امر كان قبل الاتحاد وامر حصل بعده والاو هو الصائر هذا الثاني والثاني
 هو المصدرا اياه لذلك الاول فالحال بعد الاتحاد لا يخلو اما ان يكون الامران موجودين معا واما
 ان يكون احدهما موجودا والاخر معدوم واما ان لا يكون واحدا منهما موجودا وجميع
 الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين موجودا فلهما اثنان متميزان
 وذلك ينافي الاتحاد واما القسم الثاني فيجتمعا قد يرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الاتحاد
 وهي الامرا الاول والموجود هي الامر الثاني والاخر ان يكون بالعكس **والثاني** بطل هذا
 القسم بابطال تقدير الاول فقط لان تقدير الثاني ظاهر المناقضة للقول بالاتحاد فقال
 وان كان احدهما غير موجود يعني القسم الثاني من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم قبل
 وحدث شيء آخر ولم يحدث اي فقد بطل على تقدير يكون المعدوم هو الامر المتقدم
 سواء حدث بعد عدمه شيء آخر ولم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصدرا اياه بفسخ
 المحنة في ان وهي ان المصدرية الكاشفة مع لفظة كان فاعلان كـ بطل اي فقد بطل
 كون الاول بالفرض ثانيا ومصدرا اياه وذلك لان معنى الاتحاد هو كون الاول العدائ
 بعينه ثانيا ومصدرا اياه فعلى تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاصل الشارح لما تحيد
 في تطبيق هذه العبارة على معنى نسبة الى الاختلال واما القسم الثالث فقد بطل بقوله
 وان كان معدومين فلم يصح احدهما الاخر ثم ذكر مثال احد هو ان مفهوم الاتحاد
 بالحد وهو الاستحالة وأشار الى الضرب الاخر اعني التركيب بقوله وما يجرى هذا الجرى
 تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة يتقرر فيها الجلا يا
 العقلية تقر شيء في شيء آخر **اقول** لما بطل هذا المذهب المذكور صرح بكيفية التقا
 الجواهر المعقل بكالات فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر
 انه يكون على سبيل تقر شيء في شيء آخر والحجبة في المقعد هو الخبر اليقيني وانما عبر عن المقول

بالجبر لا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين تشبيهه بالصور العقلية قد يحسن
 به جبره ان تستفاد من الصور الخارجية مثلكا تستفيد من صور السماء من السماء وقد يحسن ان
 يسبق الصور تماثلا الى القوة العاقلة فترى بعد لها وجود من خارج مثل ما تعقل شيئا قد تجعل
 موجودا او يجب ان يكون ما يعقله واجب الوجود من الكل على الوجه الثاني اقول
 لما فرغ من بيان كبقية التمسك للمعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول
 الواجب لذاته وما يتلوها من البدايات العالية على اى نحو من انحاء التعقل يعقل المعقولات
 فقسم المعقولات الى ما يكون مدالا لوجوب الايمان الخارجية التي هي صورها كتعقل
 الانسان عملا غريبا لم يسبق له احد الى ذلك وايضا ما يعقل بعد ذلك ويسمى عملا فعليا
 الى ما يكون معلولات الايمان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شامدا صورته و
 يسمى عملا انفعاليا وتنفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لا امتناع انفعاله عن غيره
 تشبيه كل واحد من الوجهين قد يحسن ان يحصل من سبب عقلي مصورا للجوهر
 الصورة في الايمان او غير موجودها بعد في جواهر قابل للصورة للعقولة ويحس
 ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولو لا ذلك لذهب العقول المفارقة
 الى غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك عن ذاته اقول هذه
 قضية اخرى لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريرا ان يقال كل صورة معقولة
 لشئ موجود في الايمان اعنى كل تعقل انفعالي او لشئ لم يوجد بعد في الايمان
 اعنى وكل تعقل محلي فاما ان يحصل من سبب عقلي كما تعقل الفعل يصورها
 في جواهرها عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر
 لا من شئ خارج عنه والحاصل من الغير ينتهي الى الحاصل من الذات كالتسلسل
 كالتسلسل اعنى العقول المفارقة الى غير النهاية وقد بان استحالة ذلك فاذن
 الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجودا والاول الواجب تعالى يجب
 ان يكون علمه فعليا كما هو حاله من ذاته لا من غيره لما من ايضا واعلم ان في
 وجود الصور للمعقولات في ذات العاقل من ذاته نظر لان الفاعل لا يكون قابلا في
 وجوده لانفعالات منها ايضا نظر الخ لانه العقل بالقوة لا يحسن ج الى الفعل
 عن غير محرج خارجي كما من في الموضع الثالث اشارت واجب الوجود يجب ان يعقل

فانته بذاته على ما تحقق وتعقل ما بعد له من حيث هو علة لما بعده ومنه وحسب له
وتعقل سائر الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده
طولا وعرضا **اقول** لما تقر ان العلم الاول تعالى فعلى ذاتي اشار الى احاطة جميع
الوجوبات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته على ما تحقق
في النمط الرابع وتعقل ما بعده يعني المعلوم الاول من حيث هو علة لما بعده والصالح
التمام بالعلّة التامة يقتضي العلم بالمعلوم فان العلم بالعلّة التامة لا يتصور عن غير
العلم بكنها مستلزما لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها
التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها وتعقل سائر الاشياء التي بعد المعلوم الاول
من حيث وقوعها في سلسلة المعلوليات النازلة من عنده اما طولا كسلسلة
المعلولات المترتبة المنهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث
التي لا ينتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها ينتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة
محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع احوال السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى
اشارت ادراك الاول للاشياء من ذاته في ذاته هو افضل انحاء كون الشيء
مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الحيوان العقلية اللازمة للاول باشرقا الاول ولما بعده
من ذاته وبعد ما ادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طبائع عقل متبدل
للبادى والمناسب **اقول** للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو
حال ما المدرك واعتبار من حيث هو حال ما المدرك ويختلف مراتبه لكل واحد من
الاعتبارات اما اختلافه بحسب مهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توها
وتارة تعقلا اما اختلافه بحسب لقياس الى المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضى لكون
المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضى لكونه منفعلا وانفعلا
لان هذا مفيد وجود وذلك مستفاد من وجوده واما اختلافه بحسب لقياس
الى المدرك فلكون المدرك الموجد من المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها
والمدرك بعلته اتم من المدرك بعبطوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلّة
التمام مقتضيا للعلم التام بمعلوماتها ولما كان العلم التام بالمعلوم علما تاما
بعلته فان العلّة من حيث هي تامة يوجب معلوماتها المعين من حيث هو

هو المعلول من حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما يقتضي علة ما لو حجة
 بل العلم بالعلة يقتضي العلم بهيئة المعلول وانتيهته والعلم بالمعلول يقتضي العلم
 بانية العلة دون مهيئتها كان اكمل الادراكات في ذواتها ادراك الاول لذاته بل
 كما هي وجميع ما سواه ايضا بذاته من حيث هي علة تامة لها وهي ايضا افضل
 انحاء كون الشيء مدركا لانه فعلى ذاتي وافضل انحاء كون الشيء مدركا لذاته تام
 حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الحجة العقلية اما ادراكها
 الاول فغير ممكن من ذواتها المعنى لئلا ان الاول لما كان معقولا لذاته وهي
 عاقلة لذاتها عقلية باسراق الاول عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تظلا
 دون العقل الاول اياها ويتلوه ادراكات النفوس من الاستفادة من طرق الحواس
 والتخيالات وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طبائع عقلية لان مخارجها من القوة
 الى الفعل عقل متصور يصور العقوليات فينطبع منه في بعضها بعض تلك الصور
 بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وهي ادراكات متبددة المتبادرة
 لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة على المعلول وبعضها بالعكس وبعضها
 من طرق غيرها ومنبذة للناسبات لانها تارة ينتقل من العلم بالشيء الى العلم
 بما يشبهه وتارة الى العلم بما يقابله وتارة على وجوه لا غيرها هي انقص مراتب
 الادراكات وقد حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك تقع على اصناف
 الادراكات بالتشكيك وهم وتثنية ولعلك تقول ان كانت العقوليات
 لا يتحد بالعقل ولا يبطها مع بعض لما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
 ويعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فقول انه لما كان تعقل ذات
 بلذاته ثم يلزم في مية عقلا بنية لذاته ان يعقل لكثرة اجوات الكثرة لانهم متاخر
 لا داخلية في الذات مقومة بها وجات ايضا على ترتيب لكثرة الوازم من الذات مباينة
 او غير مباينة لا يثلم الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية
 وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسماء لكن تأثيرة لذاته في وحدانية ذاته
 اقول تقر بلوهم ان يقال انك ذكرت ان العقوليات لا تتحد بالعقل ولا يبطها
 بعض بل هي صورية متباينة متفرقة في حيزها العقل وتكررت ان الاول لو

يعقل كل شيء فاذن معقولاته صوابها ثمة متقررة في ذاته ويلزم ذلك على خلاف
ان لا يكون ذات الاول الواجب واحداً حقاً بل يكون مشتملة على كثرة وتقرير
التنبية ان يقال ان الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزم
تعلق الكثرة بسبب تعلقه لذاته بذاته فتعلقه للكثرة لزم معلول له فصوراً للكثرة
التي هي معقولاته هي معلولاته ولو انما مقتضية ترتب المعلولات فهي متأخرة
عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن العلة وذاته ليست بمقتضية بها ولا بغيرها
بل هي واحدة وتكثر للوازم والمعلولات لا ينافي وحدتها علتها المثلث ومتباهاها
سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او متباينة له فاذن تقرها للكثرة
للمعلولة في ذات الواحد القائم بذاته المتقدم عليها بالعلية والوجود لا يقتضي
تكرره ولما حصل ان الواجب تعالى واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة
المتقررة فيه فهذا تقرير بالتنبية وبما في الفصل ظاهر ولا شك في ان القول
بتقرير لوازم الاول في ذاته قول يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلاً معاً وقسول
بكون الاول موصوف بصفات غير اضافية ولا سلبية على ما ذكره الفاضل
الشارح وقول بكونه محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك علواً
كبيراً وقول بان معلوله الاول غير مباشر لذاته وبانه تعالى لا يوجد شيئاً
مما يباينه بذاته بل يتوسط الامر والحالة فيه الى غير ذلك مما يحالف الظاهر
من مذاهب الحكماء والقدر ماء القائلين بنفي العلم عنه تعالى وافلاطون القائل
بقيام الصور المعقولة بذاتها والاشياء القائمة بالعاقل بالمعقول انما
ان تكون تلك الحالات حادثة من الزمان هذه المعاني وتكون لا ان اشترطت على نفس
في صدر هذه المقالات ان لا تعرض لذكر ما اعتمدت فيه اجدهم من الفسار
لما اعتقده لم يثبت وجه التخصيص من هذه المضائق وغيرها بياناً شافياً لكن
الشرط ملزم ومع ذلك فلا جد من نفسى رخصته ان الاشياء في هذه الصور
الى شيء من ذلك اصلاً فاشترت اليه اشارة حقيقية يابى الحق منها لمن هو مدين
اقول العاقل كما لا يخفى في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورته الذاتية التي بها
هو فلا يخفى ايضاً في ادراكه كما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير

صوت ذلك الصمد الذي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً
 بصوتك تعقلها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقاً بل بمشاركته
 ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصوّة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء
 بها كذلك تعقلها أيضاً بنفسها من غير ان يتضاعف الصوت فيك بل ربما يتضاعف
 اعتبارها انك المتعلقة بذاتك وبذلك الصوّة فقط على سبيل التركيب واذا كان
 حالك مع ما يصدر عنك بمشاركته غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل
 مع ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غير فيه ولا تظن ان كونك محلاً
 لتلك الصوّة شرط في تعقلها اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست بحل لها
 بل بانما كان كونك محلاً لتلك الصوّة شطآن في حصول تلك الصوّة لك الذي
 هو شرط في تعقلها اياها فان حصلت تلك الصوّة لك بوجه آخر غير الحول فيك
 حصل التعقل من غير حلول فيك ومعالم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولاً
 لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا في المخلوقات الذاتية للمعقل الفاعل لذاته
 حاصلة له من غير ان يحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه واذا
 تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول العاقل لذاته من غير تغاثر بين ذاته وبين
 عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المختبرين على ما صرحك بان عقله لذاته
 حلة لعقله المعامل الاول فاحكمت يكون العلتين احى ذاته وعقله لذاته شيئاً واحداً
 في الوجود من غير تغاثر فاحكم يكون العلولين ايضاً اعني العلول الاول وعقل الاول
 شيئاً واحداً في الوجود من غير تغاثر يقضي كون احدهما مبدءاً للاول والثاني مقترناً
 ليه وكما حكمت بكون التغاثر في العلتين اعتباراً محضاً فاحكم بكونه في العلولين
 كذلك فانت وجوب العلول الاول هو نفس تعقل الاول اياها من غير احتياج
 الى صوّة مستأنفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك ثلماً كانت الحجة العقلية
 تعقل ما ليس بمحلولات لها بحصول صوّة فيها وهي تعقل الاول الواجب كالموجود
 الا وهو معلول الاول الواجب كانت يميز الموجهات الكلية والجزئية على
 ما عليه الوجود حاصلاً فيهما والاول الواجب يعقل تلك الحجة مع تلك الصوّة
 لا بصوّة غيرها بل باعيان تلك الحجة هي الصوّة وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذا

لا يعبر به عن علمه مثقال ذرة من غير لزوم فقال من الحيات المذكورة فهذا اصل
 ان حقيقة وبسطته انكشف لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء الكلية
 والجزئية افشاء الله تعالى وخلقك فضله الله يتيه من يشاء ولو لا ان تلخص هذا
 البحث على الوجه الشافي ليستدعي كلاما بسيطا لا يليق ان نور دامثاله على سبيل
 الخشونة ذكرت ما فيه كفاية لكن لا قصار ههنا على هذا الايماء الى انشائها
 الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة الى
 سبب انوعه في تخصصه وتخصص به كالكسوف الجزئي فانه قد يعقل وقوعه بسبب
 قها في اسبابه الجزئية واساطة العقل بها وتصلها كما تعقل الكليات وذلك غير ادراك
 الجزئي الزماني الذي يحكم انه واقعا الآن او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل
 ان كسوف اجزاء ثمانية عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي فاقى مقابلة
 لذا تقرر بما وقع ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بان وقع او لم يقع وان كان
 معقولا على النسخ الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث المذرك
 ويؤول مع زمانه وذلك الاول يكون ثابت الدهر كله وان كان علمنا جزئي
 وهو ان العاقل يعقل ان بين كرم القمر في موضع كذا وبين كرمه في موضع كذا
 يكون كسوف معين في وقت من زمان اول الحالين محدوده عقده ذلك امسا
 ثابت قبل كرم الكسوف ومعه ومعه **اقول** تريد التفارقة بين ادراك الجزئيات
 على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي يتغير بالتغير
 ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو ما يدرك الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه
 الاول دون الثاني وادراكها على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس التخيل
 او ما يصح مجازا من الاكالات الجسمانية وقيل تقرير ذلك لقول كليتها ادراك
 وجزئيتها متعلقان بكليات التصرفات الواقعية وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات
 في ذلك فان قولنا هذا الاشياء يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي
 وقولنا الانسان يقول القول في وقت كلي ولم يتعين فيها
 الاحال الانسان والوقت والقول بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق
 به حكم فله طبيعة توجب في تخصصه انما التصديق تلك الطبيعة جزئية لا يدركها

العقل لا يتناولها البرهان والحد بسبب تضيق مضمي الاشارة الحسية اليها
او ما يخرج مجراها من المخصصات التي لا سبيل الى ادراكها الا الحسن ما يخرج مجراها
فان اتحدت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات عبادت كلية يدركها العقل
ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق بها حين كونها جزئية باقيا بحاله اللهم
الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور المخصصة من حيث هي مخصصة واثبت
هذا فنقول كل من ادراك على الكائنات من حيث انها طبائع وادراك على
الجزئية واحكامها كلاليتها وتباينها وتماثلها وتعادها وتركيبها وتحليلها من حيث
هي متعلقة بتلك الطبائع وادراك الامور التي يحدث معها وبعد او قبلها
من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتحد بعضها بعض على وجه لا ينفك
شيء اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة على جميع كلياته وجزئياته
الثابتة والمتجددة للتصرفة الخاصة بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير
مفارقة اياها شيئا ويكون تلك الصورة بعينها منطبقة على عوالم اخر لو حصلت
في الوجود مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة على الجزئيات
الحادثة في ازمعتها غير متغيرة بغيرها هكذا يكون ادراك الجزئيات على
الوجه الكلي ونعود الى شرح الكتاب نقوله الاشياء الجزئية قد تعقل كما تعقل
الكليات اشارة الى ادراكها من حيث هي طبائع مجردة عن المخصصات
المذكورة وتبينها بقوله من حيث يجب باسبابها ليكون الادراك لثلاث
الاشياء مع كونه كليا يقينيا غير ظني ثم قال منسوبة الى مبدأ أنواعه في شخص
اي منسوبة الى مبدأ طبيعة النعمية موجودة في شخصه ذلك لانها غير موجودة
في غير ذلك الشخص بل مع تجوزاتها موجودة في غيره والمراد ان تلك الاشياء
لما يجب باسبابها من حيث هي طبائع ايضا ثم قال تخصص به اي تخصص
تلك الجزئيات بطبيعة ذلك المبدأ وانما نسبها الى مبدأ ذلك لان الجزئيات
هو جزئي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزئية ولا الطبيعة علة من حيث هو كذلك و
صافي كلامه ظاهر الى قواه وهو ان العقل لا يبين كون القمر في موضع كذا الى آخره
وتعقل ان يبين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الشهر

يكون كسوف معين في وقت محدد من زمان كونه في اول الحمل كالوقت
 الذي سائر القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون تعقل ذلك العاقل بهذا
 الامور امرأ ثابته قبل وقت الكسوف ومعه وبعد فظهر من هذا البيان ان تحديد
 زمان الكسوف زمان اول الحمل اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت
 الكسوف انما يتحدد به او بما يحوي حياؤه وليس من يادة غير محتاج اليه كما ظنه
 الفاضل اشارت عليه واشارة قد تغير الصفات للاشياء على وجود اقوال
 هذا الفصل مشتبل على تسمية الصفات الى اصنافها وبيان ما يتغير منها يتغير
 الامور الى اربعة عن ذات الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك على نفي الصنف
 الاول عن الواجب الاول حمل ذكره وتلك التسمية ان يقال الصفة اما ان تكون متقرة
 في الموصوف غير مقتضية لاضافته الى غيره واما ان تكون مقتضية لاضافته
 الى غيره وليست بمتقرة في ذاته واما ان تكون متقرة ومقتضية لاضافة معاً
 فيقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والى ما يتغير بتغيره فهذه اربعة اصناف
 قولها منها مثل ان يسود الذي كان ابيض وذلك باستحالة صفة متقرة
 غير مضافة اقوال هذا هو الصنف الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف
 الثاني غير مذكور في هذا الفصل قولها ومنها مثل ان يكون الشيء قادراً على
 تحريك جسم ما قلنا عدم ذلك الجسم استحالة ان يقال انه قادر على تحريكه
 فاستحالة اذ ان هو عن صفته ولكن من غير تغير في ذاته بل في اضافته فان كونه
 قادراً صفة له واحدة يلحقها اضافة الى امر كل من تحريك اجسام حال ما
 مشكلاً ومما اولاً ذاتياً ويدخل في ذلك ان يدعى شجرة وحجارة دخلاً ثانياً فانه
 ليس كونه قادراً متعلقاً به الاضافات المتعينة تعاقب ما لا بد منه فانه
 لو لم يكن زائداً صلاً في الامكان ولم تقم اضافة القوة الى تحريكه ابداً ما ظهر
 ذلك في كونه قادراً على التحريك فاذن اصل كونه قادراً لا يتغير
 بتغير الاحوال المقدر عليها من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية
 فقط لهذا القسم كالمقابل الذي قبله اقوال وهذا هو الصنف الثالث
 وهو الصفة المتقرة في الموصوف للمقتضية لاضافته الى شيء من خارج النفي

لا يتغير بتغير تلك الهيئة في الخارج وان كانت تتغير ضافته الى ذلك الشيء
وهو كالقدرة التي هي هيئة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات
فعل وهي يقتضي كون القاهر مضاعفا الى مقدور عليه ولا يتغير بتغير
المضاف اليه فان القاهر على تحريك زيد لا يصيد غير قاهر في ذاته عند عدم
زيد ولكن يتغير ضافته تلك فانه لا يكون قاهرا على تحريك زيد وان كان
قاهرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي
لزمها اوليا ذاتيا والى الجزئيات التي تقع تحت ذلك الكلي لزمها ثانيا غير ذاتي بل
بسبب ذلك الكلي والامر الكلي الذي يتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلا حل ذلك
لا ينطبق التغير الى الصفة واما الجزئيات فقد يتغير بتغير ما تتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول لانه صفة متغيرة
ذات اضافة والاول متغيرة عارضة عن الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون
الشيء عالما بان شيئا ليس ثم يحدث الشيء فتصير عالما بان الشيء ليس فتغير الاضافة
والصفة المضافة معا فان كونه عالما بشيء ما يقتضي الاضافة به حتى انه اذا كان
عالما بمعنى كل امر كيف ذلك في ان يكون عالما بجزئي جزئي بل يكون العالم
بالنتيجة عالما مستافا يلزمه اضافة مستافاة وهيئة لنفس مستحقة لها
اضافة مستحقة فخصوبة غير اعلم بالمقدرة وغير هيئة تحقها لا كما كان في كونه
قادره بالهيئة واحدة اضافات الشيء فهذا اذا اختلف حال المضاف اليه من
عدم ووجوه وجب ان يختلف حال الشيء الذي له الصفة لا في اضافة الصفة
نفسها فقط بل وفي الصفة التي يلزمها تلك الاضافة ايضا اقول وهذا
هو الصنف الرابع وهو المصفة المتغيرة في الموضوعات المقتضية لضافته الى شيء
من خارج التي يتغير بتغير ذلك الشيء في الخارج وهو كالعالم فانه صوته متغيرة
في العالم مقتضية لضافته الى معلومه المعين ويتغير بتغير المعلوم فان العالم
يكون زيدا في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار وذلك لان العالم انما يستلزم
الاضادة الى معلومه المعين ولا تتحقق غير ذلك المعلوم بعين يتعلق الاول بخلاف
القدرة فانه القدرة يتعلق بالمقدور الكلي او لا وسببه بالمقدور الجزئي الذي

يقع تحت ذلك الكلي ثانياً واما العلم فانه اذا تعلق بالكلي لا يتعلق بالجزئي الذي يقع
تحت ذلك الكلي البتة الا اذا استوعفت العلم وحد العلم فتعلق بذلك الجزئي
تعلقاً آخر ومثاله العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بالضرورة العلم بكون الانسان
جسم ما لم يقتصر ان ذلك علم آخر وهو العلم بكون الانسان حيواناً فاذا ان العلم
بكون الانسان جسماً علم مستأنف له اضافة مستأنفة وهيئة جديدة للنفس
لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان جسماً وغير هيئة تحقق ذلك العلم
ويلزم من ذلك ان تختلف حال الموصوف بالصفة التي يكون من هذا الصنف
بإختلاف حال الاضافات المتعلقة بها كما في الاضافات فقط بل وفي نفس تلك
الصفة فهي له فالعلم موضوعاً للتغير لا يميز ان يعرض له تبدل بحسب القسم

الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب القسم الثاني فقد يكون في اضافات
بعيدة لا تنفي الذات **اقول** لما فرغ من احكام الصفات اورده تغطية
كلية وهي ان كل ما لا يكون موضوعاً للتغير لا يجوز ان يتبدل صفاته المتغيرة
الحالية عن الاضافة ولا صفاته المتغيرة المتعلقة بالاضافة التي تتغير بتغير
تلك الاضافة ويجوز ان يتبدل اضافاته اللازمة لصفاته المتغيرة التي لا تتغير
بتغير تلك الاضافات ولا محالة يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة
لن واما ثانياً ولا يمكن ان يكون في اضافات قريبة لازمة لزوماً اولياً فان
التغير فيها يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ الذات موضوعاً
للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه للقسم المذكورة وبالاشارة
لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل الشارح بان الاضافة وجودية عندهم
فانما يجوز والتغير فيها فلم لا يجوزونه في الصفات الحقيقية ليس بواجب لانهم
بيّنوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف ولا الصفة
المتغيرة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع الشيء الذي يظن
ان الاضافة عارضة له كالقدرة على التحريك زيد مثلاً تحت ما عرضت
الاضافات له كالقدرة على التحريك مطلوب على ان وجود الاضافة هو
اكون الشيء بحيث يعقل له امر بالقياس الى غيره ولا يكون لذلك الامر وجوداً

غير هذا التعليل فلا يحدث من تغير العبد تغير في الشيء بل يحدث منه تغير في الأمر
المعقول فقط نكتة كونك يمينا وشمالا هو إضافة محضة وكونك قادرا
وعائلا هو كونك في حالة متغيرة لا في نفسك بل بتغيرها إضافة لازمة ولا حقة
فانت بها ذو حال مضافة لا ذو إضافة محضة أقول إشارة الى الصنف الثاني
من الأصناف الأربعة وذكر الفرق بينه وبين الصنفين الآخرين
بأنه لا يتيسر بعضها ببعض وذلك ظاهر قلنا يجب فالواجب الوجود
يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علمًا نهائيا حتى يبدل في ذلك فيه الآن والمآخذ
والمستقبل في غير من جهة ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات
على الوجه المقدس العالي عن الزمان والدماء قول هذا الحكم كالتي هي علم قبله
وهو ما حصل من القضايا قولنا الواجب الوجود ليس بموجود للتعريف
على ما ثبت في النظر الرابع الى الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس في ذاته
للتغير فلا يجوز ان يبدل صفاته على التخصيص المذكور ثم ان هذا الحكم هو محرم
منافضة للقول بان الكل معلول للواجب لعل بذاته وان العلم بالعلل يوجب العلم
بالمعلول فذكرنا هذا الصلح الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات على الوجه
الكلي الذي لا يتغير بتغير الزمان والاحوال فاعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة
الفقهاء في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام يعارضها في الظاهر ذلك لان
الحكم بان العلم بالعللة يوجب العلم بالمعلول ان لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة
الواجب بالكل وان كان كليا وكان الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك
الحكم ان يكون علمنا به لا محالة فالقول بان لا يجوز ان يكون علمنا به لا مستناع
كون الواجب موضوعا للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم آخر عارضة في
بعض البصائر وهذا دأب الفقهاء من يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك
في المباحث المعقولة لا مستناعا عارضا للاحكام فيها فالصواب ان يؤخذ ببيان
هذا المطلب من ما أخذ آخر وهو ان يقال العلم بالعللة يوجب العلم بالمعلول
ولا يوجب الاحساس بمواد الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة
لا يمكن الا بالاكالات الجبائية كالحواس وما يجري مجراها والمدرسة

بذلك لا دلالة له على كون موضوعه التغير لا محالة أما دلالتها على الوجه الكلي فلا يمكن
أن يدركها العقل بل المدرك بهذا الأصل يمكن أن لا يكون موضوعاً للتغير
فإن الواجب الأول وكل ما لا يكون موضوعاً للتغير بل كل ما هو أقل من متغير
يدركها من جهة ما هو أقل على الوجه الأول ويجيب أن يدركها على الوجه الثاني

قوله ويجب أن يكون عالماً بكل شيء لأن كل شيء لازم بقسط أو بغيره وسقط

يتأدى إليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضائهم الأول تأدياً واجباً إذا كان
ما لا يجب لا يكون كما علمت وهذا تأكيد لاحاطة تعالى بالكل وأقول في تقريره
لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التي لا نهاية لها حاصلة من حيث
هي معقولة في العالم العقلي بأبداء الأول الواجب أيها وكان يجب أن يتعلق
مشتقاً بالمادة في المادة على سبيل الأبداء معتقداً أنه غير ماضية لقبول
صورتين معاً فضلاً عن تلك الملائكة وكان الحق الإلهي مقتضياً لتكميل المادة
بأبداء تلك الصور فيها وإخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور إلى الفعل
قد رتب لطيف حكمته زماماً غير مضطرب في الطرفين يخرج فيه تلك الأمور من القوة
إلى الفعل واحداً بعد واحد فيصدر الصور في جميع ذلك الزمان موجبة في موادها
والمادة كاملة بها وانقر ذلك فاعلم أن القضاء عبارة عن وجوب جميع الموجودات
في العالم العقل مجتمعة ومجملة على سبيل الأبداء واقتدر عبارة عن وجوب
في موادها الخارجية أو بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد كما جاء
في الترتيل في قوله عز من قائل وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ينزلنا
إلا بقدر معلوم وأجملي هو العقلية وما معها موجبة في القضاء والقدر مرة
واحدة باعتبارين وتجبانية وما معها موجبة فيهما مرتين وهذا يظهر
معنى قول الشيخ أن كل شيء يوحده الأول بوسط أو بغير وسط يتأدى قديمه الذي
هو تفصيل قضائهم الأول إلى ذلك الشيء بعينه تأدياً على سبيل الوجوب

الشماع فاضائية هو احاطة علم الأول بالكل وبالواجب أن يكون عليه الكل حتى

يؤمن على أحسن النظام وبأن ذلك واجب عنه وعن احاطته به على كونه الموجب

وفق المعلوم على أحسن النظام من غير انبعاث قصد طلب من الأول الحق لعلم الأول

بكيفية الصواب في ترتيب حروف الكل منبع لفيهما ان الخير في الكل **اقول** هذا الفضل
يشتمل على تفسيد العناية وهو ظاهر قد مر في النمط السادس ايضا ذكره الله انما اورد
هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف
صدر عن الاول من غير قصد واعادة ههنا بعد نفى ادراك الخيالات المنتهية عنه
تعالى ليعلم ان النظام الموجود في تلك الخيالات كيف صدر عنه وهو صرح هذا
البحث هو هذا الموضوع وانما اوردته في النمط السادس لغرض ما وهو تالة الوهم
المذكور ولذلك بدأ كلامه ثمه بقوله لا تجد مخلصا ان طلبت وبدأ كلامه هنا بفتح
المراد اشارته الى الامور الممكنة في الوجود منها امواجي ان يتعري وجودها عن الشر
والنحل والفساد صلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا وتكون
بحيث يعرض منها شر ما عند ازدحامات الحركات ومصادمات الحركات في القسمة
امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب العقلية واذ كان الحجب المحض مبدأ لفيضان
الوجود الخبيث الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود الخبيث
العقلية وما يشبهها وكذلك وجود القسم الثاني يجب فيضانه فان كان لا يوجد
خبيث كثير ولا يوقى به تخرزا من شر قليل تترك كثيرا وذلك مثل خلق النار فان النار
لا تقضم فضيلتها ولا تكمل معونها في تدمير الوجود الا ان تكون بحيث تؤدي
وتنهي ما يتفق لها مصادمة من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام الحيوانية لا يمكن
ان لا يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يتمكن من ابتداء احوالها في حركاتها
وسكوناتها وحوال مثل النار في تلك ايضا الى اجتماعات ومصادمات مؤذية و
بتأدي احوالها وحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ في عقد ضار للمعاد
وفي الحق او فرط هيجان غالب عامل من شهوة او غضب ضار الى صرامهاد ويكون
القوى المذكورة لا يغني عنها او يكمل بحيث يعرض لها عند المصادمات عارض خطا
وغلبة هيجان وذلك في اثنين اقل من اثنين ص السالين في اوقات اقل من اوقات
السلامة ولا ان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود بالعرض والشر داخل في المقدار
بالعرض كانه مثلا مضي بالعرض **اقول** بنا فرغ من بيان ادراك الاول الواجب
لجميع ما سواه وكان البحث من كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى من المباحث المتعلقة

بذلك انما جازت تبيين اليه ومحيطان تحقيق مهية الشر قبل الخوض في المطالبات قول
الشر بطلان على وجود عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كمال شيء ما من شأنه
ان يكون له مثل الموت والفقر والجمل وعلى امور وجوبية كذلك كوجود ما يقتضى منه
المتعجب الى كمال عن الوصول اليه مثل الدبر المفسد الثمار والسياب الذي يمنع القصد
عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق الرذيلة مثل الحبين و
البحل وكالالام وكالغصوم وغير ذلك فان تأملت في ذلك وجدت الدبر في نفسه
من حيث هي كيفية او بالقياس الى علتها الموجبة له ليس بشيء بل هو كمال
من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار لا فسادا من حيثها فالشر بالذات هو
لفقدان الثمار كالاتها للافقار بها والابح انما صارت شررا بالعرض لا بقصدائه ذلك
وكذا السياب وايضا الظلم والظلم ليسا من حيث هما امران يصدران عن
قوتين كالفصية والشهوة مثلا بشر بل هما من ذلك الحيثية كما لان ذلك
القولتين انما يكونان شررا بالقياس الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس
الناطقة الحقيقة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو فقدان احد
تلك الاشياء كالاتها الحق على اسبابه بالعرض للثأر تدتها الى ذلك وكذلك
القول في الاخلاق التي هي مبادئ وكذلك الالام فانها ليست بشيء من حيث انهما
اصرا كالاتهم ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن علمها
انما هي شررا بالقياس الى المتألم الفاقد لاتصال عضو من شأنه ان يتصل فاذا
قد حصل من ذلك ان الشر في مهية عدم وجود وعدم كمال الموجود من حيث ان
ذلك عدم غير لا شيء بها غير مؤثر عند وان الموجودات ليست من حيث هي موجودة
بشر ولا انما هي شررا بالقياس الى الاشياء العادمة كالاتها لا بد وانها بل يكونها
مؤدية الى تلك الالام فالشرور امورا اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة
واما في انفسها او بالقياس الى الكل فالاشرا احوال ونوع بعد تقدير هذا المحسنى
الى الشر فقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه ينقسم الى ما لا شر
فيه اصلا والى ما فيه ما هو شر وما ليس بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا وينقسم
الثاني ينقسم الى ما لا يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساوىان فيه

والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذا خمسة اقسام الاول ما لا شر فيه اصلا وهو موجود
فان الموجودات التي لا تشتمل على اصل باقية كالقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب
فيه ما ليس بشر على ما هو شر هو ايضا موجود فان الموجودات التي لا يمكن ان تكون
على كمالها اللائقة بها الا وتكون بحيث يعرض منها عند ملاقاتها لما يخالفها
منع ذلك الخالف عن كماله كالذكر فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا وتكون
بحيث يعرض منها عند ملاقاتها تفرق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون
لا محالة من هذا الصنف فظاهرا ان مثل هذه الموجودات يكون من شأنها
الاحالة والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع التقادم
للمقتضى لصيرورته البعض ممنوعا عن كماله ايضا فيها قليل فانه لا تقهر الا
في اجزاء الغاير وفي بعض المركبات وفي بعض الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية
التي تكون شر محض او يغلب بشر فيها او يساوى ما ليس بشر فغير موجود لان الوجوه
الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة يكون اكثر من اعلام الاضافية الى اصلها
على الوجوه المذكورة واسألت الشيخ الى القسمين الاولين بقوله الامور المسكنة في الوجوه
الى قوله ومصادم المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي القسمة امور شرية اما على
الاطلاق او بحسب الغلبة فاجتبر على وجوب الاولين بقوله واذا كان الجبر المحض
الى قوله وفي اوقات اقل من اوقات السلامة واهم في الامثلة الاحمر والاذى
الحاصلين للمخيمات جميعا والجمل المركب الضار في المعاني الذي يعرض لها
لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي تعرض له بسبب
قوة الحيوانيتين وتضرر في امر المعاد يعنى الاخلاق والرزيلة والمكلمات الذميمة
فان هذه الاشياء هي معظم ما ينسب الى الشرور وذكر ان اجزاء العالم المختلفة
الصور والقوى المذكورة المختلفة الافعال لا يعنى غنائها الا ان تكون بحيث
يعرض لها عند التلاقى مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان كانت كثر
بالعدد شرور كرا ان هذه الشرور معلومة في العناية الاولى هي مقصورة لا بالذات
بل بالعرض ومرض بها لا من حيث هي شر بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة
لا يمكن ان يكون منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط من الفلاسفة

ولا شاعرة له لا يستقيم الامع القول بالاختيار الحسن والقبح العقليين كما هو من
 المعقول وما مع القول بالاجاب وينفي الحسن والقبح عن الاعمال الالهية لا يكون السؤال
 بل عن افعاله وارها فاذن هو من افلاسفة في من جملة الفضول والحجاب ان افلاسفة
 انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات فينبهون على ان الصداق عنه
 ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية الملاصقة للشر والحرية ليس بشر تقول انه هو
 يستلزم على كون الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير
 اللفظ باصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم على الشر فهو
 محتاجون قبل ذلك الى تفسير مهية الشر لان التصديق مسبق بالتصور
 على تقدير صحة الاستدلال في هذا المقام فما اصل استدلالهم بمثبات لا يفيد
 يقينا والحجاب انهم يبحثون عن مهية الشر الذي يعبر عنه الجوهري بلفظ الشر
 فينظرون في وجوه استعماله ليعرفوا ما يدخل في تلك المهية بالذات
 عما ينسب اليها بالعرض ليحقق المهية مستأثرة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا
 الوجه صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على معرفة وجوه
 الاستعمال التي لا طريق اليها الا بالاستقراء ثم ان الفاظ الشر حكاية بان الشر
 هو لا هو وحده وهو وجودي وان الخير هو اما عدمه لا بمعنى السلامة واما ضد
 يعني اللذة واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات هو يقتضي
 كون الشر غالباً ثم ذكر ان افلاسفة لا يخالفون عن هذه المضائق الا ان يقولوا
 ان قول القائل اخذ الله الخلق باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلته وهو مبني
 القول بتعليل الشر فاذن هو من حصر في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة
 بنا ههنا الى ايراد جواب بان يتحقق ما صرنا فيه وهم وتنبه ولعلك تقول
 ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل او طاعة الشهوة والفضاب فلم صار هذا الصنف
 منسوب اليهم الى انه نادر فاستمع انه كما ان لحوال البدن في هيئة ثلاث حال الباطن في
 الجلال والصحة وحال المتوسط في الجلال والصحة وحال القبيح والمستقام والسقيم والاول
 والثاني يبالان من السعادة العاجلة البدنية قسماً واقل او معتدلاً او سلباً كذلك
 حال النفس في هيئتها ثلاث حال الباطن في الفضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى

من السعادة الاخرية وحال من ليس له في العقول الا ان جملة ليس على الجملة
 الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير من الخير من العلم بحسب النفع في المعاد الا انه في جملة اهل
 السلامة ونبيل حظ من الخيرات الاجل واخر المسقام والسقيم هو عزة الاذى
 في الاخر وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش غالب واذا اظيف اليه الطرف الاخر
 صار لاهل النجاة غلبة واخرة اقوال لما كان قوي الانسان التي يجسها يصدرها كمال
 الارادية عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيما ثلثا نطقه وغضبيه وشهووية
 وكان السعادة او الشقاوة العاجل ان مستحقا بالنسبة الى الاجلتين وكان الغالب
 على الناس بحسب النظر الظاهر ضد ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى
 اعني الجمل وطاعة الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقياء لا سيما
 في الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان وهو اشر انواع الكائنات
 فاذا زال الشيء هذا الوهم بان وجود الجمل الذي هو ضد اليقين اعني الجمل المركب
 الراي نادر كوجود اليقين والعام القاشي هو الجمل البسيط الذي لا يضر في المعاد
 كثير ضرر وكذلك في القوتين الاخرتين فان وجود الشراية المضادة للملكة الفاضلة
 نادر جدا كوجودها والعام القاشي هو لا خلاف في الحالية عن غايته الفضل والردالة
 وشبه النفوس في هذه الاحوال بالابدان في الجمل والصحة الغائيتين وفي القبح والمراض
 الغائيتين وفي الحالة للوسط بينهما اثر من ان الوسط مع احد الطرفين غالب
 فاذن الشر ليس بغالب ذلك لان الشقاوة لا يبدى بخص بالطرف الاخص على
 سبب بيانه وهو معنى قوله واخر المسقام والسقيم هو عزة الاذى في الاخرية يبق
 هو عزة لشيء وعرضه للشيء اذا كانا متصبا لشيء لا يقرض ذلك لشيء بغيره وبأق
 عبارته واضحة تلبيد لا يقنع عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد لا
 يقنع عندك ان السعادة لا تنال اصلا الا بالاستكمال في العلم وان كان ذلك يجعل
 نوعها انواعا اشراف ولا يقنع عندك ان تقارب الخطا ما بانكة لعصمة النجاة بل انما
 يهلك الهلاك السهل صرب من الجمل ولما تقرض للعذاب المحدود ضرب من الجمل
 والرفيلة وحد منه وذلك في اقل استحقاق للناس ولا تنفع الى من يجمل النجاة وقفا على عدم
 ومصرفه عن اهل الجمل والخطايا صرا الى الابد واستق سمر جماله واستسمع لهذا الفضل

بيان اقوال يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف الاخص هو ظاهر
 وقوله باتكة عصمة النجاة اي قاطعة والعصمة ههنا اسم لما يقتضيه به الانسان
 اي يستمسك به لئلا يسقط وقوله وانما يحلك الهلاك السرمد حين يبين الجليل
 والرذيلة دال على ان ما عداها ما يقتضيان شقاوة منقطعة او لا يقتضيان شقا
 اصلا وانما قال واستقسر رحمة الله ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي سعت
 كل شيء فساكتها الذين يتقون فان فيه ما يدل على شمولها للجميع وعلى تخصيص
 ما لاهل الطرف الاشراف بها وهو تنبيه اولئك تقول هلا امكن
 ان يدبر القسم الثاني عن حقوق الشرفيين جوابا لابي انه لو برئ عن ان يلحق ذلك
 لكان شديدا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد فرغ عنه وانما هذا القسم في
 اصله وصحة ما ليس يمكن ان يكون التحير الكثير متعلق به الا وهو بحيث يلحقه
 شر بالضم رة عند المصداقات الحادثة فاذ ابرئ عن هذا فقد جعل غير نفسه
 فكان الذم قد جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو على الصفة
 للمذكورة غير لا يثق بالجد على ما بينا اقول وهذا الفصل غني عن الشرح وهو
 وتنبيه اولئك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فتأمل جوابه
 ان العقاب للنفس على خطيئتها كما استعمل هو كالمريض للبدن على تحته فهو لازم من
 لوازم ما ساق اليه الاحوال لما طيبة التي لم يكن من وقوعها بل ولا من وقوع
 ما يتبعها واما الذي يكون على جهة اخرى من مبدأ له من خارج
 فحديث آخر ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان
 بحيث ان يكون التحسين موجودا في الاسباب التي تثبت فتتفرع في الاكثر والتقصير
 تأكيد للتحسين فاذا عرّض من اسباب القدر ان عارض واحد مقتضى التحسين و
 الاعتبار فركب الخطاء واتى بالجريمة وجعل التصديق كاجل الغرض العام وان كان
 غير ملائم لذلك الواحد ولا وجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك الاجانب المستبلي بالقد
 ولهم يكن بالفسدة الجزئية له مصلحة كلية عامة كمنيرة لكن لا يلتفت لفت الجزئي
 لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجزئية لاجل الكل فيقطع عضو يوافي لاجل البدن بجلية ليس
 واما ما يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال فقال انها من الظلم وافعال

مقابلة لها وجوب ترك هذه والاخذ بتلك على ان ذلك من المقدمات الأولية
فخرج جيب جواباً كلياً بل اكثر من المقدمات المشهورة التي جمع عليها امر تليد المصالح العقل
فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض اهلنا واذا احدثت الحقائق فليفتت الى
الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت صفات المقدمات في موضعها
اقول تقرير السؤال ان يقال ان كانت الافعال الانسانية صادرة عنه على سبيل
الوجوب لتمثلها مع سائر التجليات في العالم العقلي ولو وجوب حدوثها بحيث
ههنا في هذا العالم مطابقاً لما تمثل هناك فلم يعاقبه لانه ان على شيء صدر عنه
على سبيل الوجوب والشئ يلجأ عنه ولا يجوز ان يقتضيه القوا بعد الحكمة وهو
قوله ان العقاب للنفس على خطيئتها كما استعلم هو كما مرض المبلين الى قوله
ولا من وقوع ما يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب ما يكون للنفس
الانسانية بسبب ملكاتها الرمية الرنجة فيها فكانها يكون من داخل ذاتها
وهو نار الله الموقدة التي تظلم على الاثمة ولكن الآيات الواردة بالوعيد
في الكتب الالهية لو اخرجت على خلواهرها لا تقتضت القول بالعقاب الجسماني
وارد على بدن المسمى من خارج على ما يوصف في التفاسير والخبار اشار
الشئ الى ذلك ايضا بقوله وما العقاب لذي يكون على حجة اخرى من مبداه
من خارج فحديث اخراى اثباته على الوجه المشهور لو كان حقاً لكان ممياً لمراد
ان يذكر ان ذلك ايضا على تقدير تسليم كونه كما يفهم اهل الظاهر ليس مما لا يجوز
وقوعه في الحكمة الالهية ليس بشئ فقال ثم اداسلم معاقب من خارج فان ذلك
ايضا يكون حسناً واراد بالحسن ههنا التحريم المقابل للشركا ما يذهب اليه للتكليفات
على ما سياتي واستدل على ذلك بان وحي التنوير في مبادئ الافعال الانسانية
حسن لنفسه في كثر الاشخاص والايفاء بذلك التنوير بتعذيب المحرم تأكيد
للتنوير ومقتضى الاندفاع النفع فهو ايضا حسن شرعي ان هذا التعذيب لما يكون
شراً بالقيام الى الشخص المذهب ويكون خيراً بالقيام الى اكثرين من نوعه ولا يفتت
لغت الجرائد لاصل الكل اى لا ينظر اليه فهذا ايضا من جملة الخير الكثير الذي يلزم من شره قليل
بقطع العنصر المصالح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملاً على شره مقبول

عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التزويل اذا حمل على ظاهره لو كان مخالفا
 للاصول الحكيمية وبعض المتكلمين المنكرين لذلك الاصول كما المعتزلة انما يقررون ذلك
 على وجه آخر وهو قولهم تكليف الصاد واجب على الله تعالى وحسن صنائه في ذلك
 صلاحها لها والعلمية والاجلة والى عد والوعيد على الطاعة وللصحة حسنان اذ فيها
 تقر بهن الى طاعته وتباعدن عن معصيته وتعديل العاصدين عدل منه حسن الخلق
 بارادة المطيعين ظام فيصح الى مثال ذلك مما يثبت على مقدما مشهورة مشتملة
 على تحسين بعض الاحكام وتقدير بعضها بحسب العقل بعيد ونها من البدعيات فذكر
 الشيخ ان تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتملت لكونها
 مشتملة على مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح بالدوران بحسب بعض الفاعلين
 يعنى الاشياء اصل الانسانية على ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكامها فعال واجب
 الوجود عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اوله فلات
 صيرني على وجوب التخفيف وكما يقال ان كان القدر فلاح العقاب يحسن ان يقال ان القدر
 فلاح التخييف ويمكن حكمهما واحدا فاذن لا يحسن ان يجعل احدهما مقدمة في بيان
 الاخر واما ثانيا فلا بد ان لا يتمشى على قول الملبين لانهم يحكمون بكون الهالكين من
 بينا لعد هم اكثر من الناجين وكان عرضه تمشية قولهم بل الجواب الصحيح
 ان يقال لان العقاب ايضا من القدر وطلب علة ما يقتضية القدر باطل واقول
 على الاول القول بالقدر على ما ذهب اليه الحكماء وهو وجوب كون الجزئيات
 مستندة الى اسبابها المتكثرة بخالف القول بالقدر على ما ذهب اليه الاشاعرة من
 المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا مؤثر في الوجود الا الله والجواب الذي ذكره الشيخ
 كان موافقا لاصولهم فان محل الانسان مستند عند الى قدرته و ارادته وكلاهما
 مستندان الى اسبابهما ومن اسباب المردة فعل الخير والتخفيف فاذن وقوع التخفيف
 في اسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر والتعليل به صحيح على ما ذكره
 الشيخ وهو لا ينافي في كونه من القدر لان جميع ما في القدر معللة عنده واما على اصول
 الاشاعرة فلما لم يكن للتخفيف اثر كان التعليل به باطلا على ما قاله الفاضل
 الشارح واما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل على الاطلاق

ولذلك يقولون لا يستل عما يفعل وعلى الثاني ان الشئ لا يريد تمشية قوا عد
 للتكليف من الملبين على ما صرح به بل يريد تمشية ما نطق به الكتب
 الالهية في هذا الباب وليس فيما وراء من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر
 من الناجين بل يمكن ان يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم

النمط الثامن في البرهجة والسعادة

البرهجة السر والنصحة والسعادة ما يقابل الشقاوة والمراد بهما الحالة التي تكون
 او تحصل لذوى الخي والكمال من جهة الخير والكمال وهم وتنبه
 انه قد سبق الى لا وهام العامين ان الذات القوية المستعلية هي الحسنة وان
 ما عداها لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان يذبح من جملة
 من له تميز ما فيق له اليس الذي ما يصفونه من هذا القليل هو ملكوت حات
 والمطعمات وما يجهيها مجراها وانظر تعليل ان المتمكن من غلبة ما ولوى
 خيس كالشطنج والندة تعرض له مطعم ومناكر فيرفضه لما يحتاج
 من لذة الغلبة العائمة وقد يرض من منكر ومطعم لطالب العفة والرياسة مع صحة
 جسمه في صحة جسمه فليقبض اليد منها لمراعاة الحسنة فيكون مراعاة الحسنة اثر والذ
 لا حاجة هناك من المطعم والمنكر واذا عرض للكرام من الناس لا لتزاد بلغاً
 يصيبون من فحمة اثر ولا على الا لتزاد بمشتى حيوانى متنافس فيه واثر وافية
 غيرهم على انفسهم مسرعين الى الانعام به وكذلك فان كبر النفس يستنصر الجوع
 والعطش عند المحافظة على ماء الوجه ويستحقر هو الموت ومفاجات العطب
 عند مناجزة الجارزين ورمما اقتحم الواحد منهم على عدد وهم محتصاً ظهر
 الخطر بما يتق منه من لذة الحمد ولو بعد الموت كان ذلك يعمل اليه وهو ميت
 فقد بان ان اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية وليس ذلك في
 العاقل فقط بل وفي الجع من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص على الجوع
 ثم يسلكه على صاحبه ورمما حمله اليه والمرغعة من السموات يتقثر ما ولدته
 على نفسها ورمما حاربت محامية عليه اعطاه من خفاطتها في ذات حمايتها نفسها
 فان كانت اللذات الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم يكن عقلية فما قولك في العقلية

اقول العطب الحلاك واقترح اى دخل من غير وية والدائم العدد الكثير واعلم
 ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم ان الصواب يظنون ان اللذة هي
 المدركة بالحواس الظاهرة وما للدراسة بغيرها فتارة يكون تحققها وينسبونها
 الى خيالات لا حقيقة لها وتارة يستحقونها بالقياس الى الحسية فذهب الشيخ في
 هذا الفصل على وجود لذات باطنة هي اقوى من الحسية الظاهرة بوجوه منها ان
 اللذة الغلبة للتقوية ولو كانت في مرخصين ربما تؤثر على لذات يظن انها
 اقوى اللذات الحسية ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان
 الكبر يتوثر لذة ايثار الغير على نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة على لذة التمتع بها ومنها
 ان كبر النفس يتوثر لذة الكرامة للتواضع من محبة ماء الوجه او من لا يقدام
 على الاهوال مع عدم العلم بيلها على اللذات الحسية الى حد يتحمل الام الحسية ^{للعيش}
 ويقاسى اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات يضاف اليها كبر مشهور
 هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو لذ بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة ولها اثر لذ
 فينتجان ان اللذات الباطنة مستعلية على الحسية ولما كانت اللذات الباطنة اللذة
 حيوانية نبيه على ان من سائر الحيوانات ما اشار اليه الانسان في ذلك فان كلب السيد
 يوقر اللذة الوهمية التي ياتها من توقع اكله صاحب اياه على اللذة الاكل والرافعة
 من الحيوانات يتوثر اللذة الوهمية التي تجدها من تصور سلامة ولدها على لذة
 سلامتها نفسها ثم تدرج من ذلك الى المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية
 لما كانت اعظم من الظاهرة فان يكون العقلية اعظم منها اولى وذلك لان قوة
 اللذة وضعها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان اللذة ادراك على ما سألنا
تذنبك فلا ينبغي لهذا ان نشعر الى قول من يقول انا لو حصلنا على جملة الاكل
 فيها ولا نشرب فيها ولا نتكلم في سعادة يكون لهذا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر
 يقال له يا مسكين لعل الحالة التي للملائكة وما فوقها الذوالجوال
 الانعام بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الى آخر نسبة يجذبها اقول القائلون بان
 السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يفتتها الحكماء للنفس الانسانية
 الكاملة بعد الموت ويلزمهم على ما تقدم ذكره ان لا يكون غير الحيوان الاكل اشارت

الناحية سعيداً أصلاً ولما كان غرض المشيخ من الرخ عليهم اثبات تلك السعادة وكان
ما ذكر في الفصل السابق مقتضياً لفساد مذاهبهم صرح في هذا الفصل بالرخ عليهم
بإثبات تلك السعادة ولذلك وسهه بالتدنيب ثم يله على مقتضى المقابلة
بين حال الملائكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يحرقها كجسد كمال و
الخبر الموجه فيهما فان النسبة بينهما بعيداً جداً بل لا نسبة لحد هما الى الآخر لعدم
الاستدراك بين كمالها في المهية تنبیه ان اللذة هي ادراك وينيل لوصول ما هي

عند المدرك كمال غير حيث هو كذلك الا انه هو ادراك وينيل لوصول ما هو عند المدرك فاذة وشرح
اقول يريد التنبيه على مهية اللذة والاحصاء يتبين بالنظر الحكيم ان السعادة بالمضي الذي يقويه
الجسم هو اللذة العاقلة اتم منها للنفس الحيوانية وكذلك المشقة لا هلهما فاذ كان اللذة هي
المدرك وينيل اما الادراك فيقعدهم شرح اسمه اما النيل فهو الاحصاء والوجدان انما الرقبة من العلم
لان ادراك الشيء قد يكون بمحصل صفة يساويه ونيله لا يكون الا بمحصل ذاته
واللذة لا يتم بمحصل ما يساوي اللذيذ بل انما يتم بمحصل ذاته وانما الرقبة
على النيل لانه لا يدل على الادراك الا بالتحيز وانما اوضحهما معاً لفقدان لفظ يدل
على المضي المقصود بالمطابقة وقد اعم الدال بالحقيقة وادفعه بالمحصل الدال
بالحجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك والحقيل لما هو منه المدرك لان اللذة
ليست هي ادراك اللذيذ فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ المستلزم ووصوله
اليه وانما قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشيء قد يكون كمالاً وخيراً
بالقياس الى شيء وهو لا يعتقد كماله خيره فلا يلتزم به وقد لا يكون كذلك

والخير ههنا اعني القياس الى الغير ما حصل شيء لما من شأنه ان يكون ذلك الشيء له
اي حصول شيء من سبب شيئاً ويصل له او يليق به بالقياس الى ذلك الشيء والفرق
بينهما ان ذلك الحصول يقتضي محالة براءة ما من القوة لذلك الشيء فهو ذلك
الا اعتبار فقط كمال وباعتبار كونه من ثمر الخير والشيء انما ذكرهما لتعلق معنى اللذة
بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصاً ما لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كذلك
لان الشيء قد يكون كمالاً وخيراً من جهة دون جهة ولا لتداند به يختص بالجهة

التي هو معها كمال وخير فمذه سمية اللذة ومقابلها مهيبة الالام كما ذكره وهما
اقرب الى التفصيل من قولهم اللذة ادراك الملاحة والالام ادراك المصاير المتأني ولذلك
عدل الشيخ منه الى ما ذكره في هذا الموضع قال لفاضل المشارحة تعريف اللذة بالشئ الذي
هو عند الشئ امر وجوبى يرجع الى قولنا اللذة ادراك الموجد وكذلك الالام يكون
ادراك المعدوم وذلك باطل اما في اللذة فلان ادراك الاحتراق الاعضاء والاصوات
المنكرة وما يشبهها ليست بلذات مع انها موجبات واما في الالام فلان العدم
لا يحس به فان حسر الخبز باللذة او ما يكون وسيلة اليها على ما هو المشهور وجب ان يرجع
الى قولنا اللذة هي ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر بمشهور
شئ شئ من شأنه ان يكون له وكان معنى قولهم من شأنه ان يكون له امكان
اتصافه به لزم ان يكون الجمل وسائر الوداثل كما لا تقاتل والتحقيق ان تصور
مهيبة اللذة والالام بدوي غنى عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير قول
الشيخ يعني عن ايراد حجة هذه الشكوى والوجه في ذكر مهيبة اللذة والالام
مع كونها غنيتين عن التعريف ما ذكرناه في باب الادراك بعينه قوله

وقد يختلف الخير والشر بحسب لقياس فالشئ الذي هو عند الشهوة خير هو مثل

المطعم الملاحة والملبس الملاحة والذى هو عند الغضب خير فهو الغلبة والذي هو

عند العقل خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل ومن العقليات نيل الشكر

وقوم المدرس والحمد والكرامة وبالحكمة فان هم فداى العقول في ذلك مختلف اقول

مترادة بيان ان الخير الواحد في ذكر مهيبة اللذة هو الخبز لاضا في الذي لا يعقل

الا بالقياس الى الغير وذكر الخيرات المقيسة الى اقوى الثلاثة التي يتعلو الاتعال

الارادية بها اعنى الشهوة والغضب والعقل ومعنى قوله والذي هو عند العقل

خير فتارة وباعتبار الحق وتارة وباعتبار الجميل ان الحق خير عند كون

العاقل قابلا لما فوقه بالقياس الى قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا

فيما دونه بالقياس الى قوته العملية واما دق قوله ومن العقليات نيل الشكر

ووفى المدرس والحمد الخيرات التي يكون للعقل بمشاركة سائر القوى وهي التي

تختلف الهمم فيها باختلاف احوال تلك القوى واما العقلى الصنف فالخير

البتة قولك وكل خير بالقياس الى شئ ما هو الكمال الذي يختص به ويحتمل باستعداده
 الاول وكل لذة فانها يتعلق بامر ين بكمال خيره واما اللذة من حيث هو كذلك
 اقول المراد الفرق بين الكمال والخير فذكر ان الخير المضاف الى شئ هو الكمال الخاص
 الذي يقصد به ذلك الشئ باستعداده الاول المراد الفرق بين الكمال والخير والشئ لا يقصد
 شيئا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشئ مثيرا بالقياس اليه وذلك يدل على اشتغال
 حضي الخير على اعتبار كونه مثيرا كالحامس واما قوله باستعداده الاول ففائدة تبيان الشئ
 قد يكون له استعداد ان احدهما يطرا على الآخر فلا يكون الشئ الذي يحتمل ذلك الشئ
 باستعداده الثاني خيرا بالقياس الى فاته بل يكون خيرا بالقياس الى ذلك الاستعداد
 الطارئ كالتساؤل فانه مستعد في طهرته لاقتناء الفضائل ثم اذا طرأ عليه ما عدا
 لاقتناء الفضائل قصد ما يحسب الاستعداد الثاني ولا يكون هي خيرا بالقياس الى
 ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع
 بعد ان صرح الشيخ بان الخير هو كمال مقيد بقيد ما الى ان كلام الشيخ مشعر بان
 الخير والكمال واحد وحر يكون ذكر احدهما مغنيا عن الآخر قوله وكل لذة لانه لما فرغ
 عن تلخيص معنى اللذة ذكر حاصل هذا البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيئين
 احدهما وجود كمال خيري والثاني ادراك له من حيث هو كذلك فان المطلوب
 في هذا النمط معنى عليه **قوله** وتنبيهه ولعل ظانا يظن ان من الكمال ان الخيرات
 ما لا يلتذ به اللذة التي يناسب مبلغه مثل الصحة والسلامة فلا يلتذ بهما
 ما يلتذ بالحلو وغيره فنجب به بعد المساحة والتسليم ان الشرط كان حصوله وشعوره
 جنسيا ولعل الحسوسات اذا استقرت لم يشعر بها على ان المرئى والوصف يجب
 عند الشرب الى الحالة الطبيعية مغايرة غير خفي المتروك لذة عظيمة اقول
 التي صدمت المرض الطويل تقوى صدمتها شئ اى دام ومنه قوله تعالى **لذات**
واصبيا والشرب الرجوع الى الشئ بعد الدهاب عنه والخير فصلة الاخذ على عتقه والغفر
 من الفصل ايراد شك على شرح اللذة المذكورة وهو ان الصحة والسلامة كمال خيري
 انا لا يلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم على سبيل المساحة وهو ان الادراك
 الذي هو شرط في اللذة ليس هذا فيحصل فان استمرار الحسوسات يدل هل النفس

عن احسانها والتنبية على نهما مع التحد المقتضى للادراك الذي يدان حيداً
تنبية والذ الذي قد يصل فيكون كراهة بعض المرضى للحام فضلاً عن ان لا يشتهي
اشتهاً سابقاً وليس ذلك طاعناً فيما سلفت لانه ليس خيراً في تلك الحال ان لا يشتهي
الحس من حيث هو خيراً **اقول** كما ان الفصل الاول كان مشتملاً على الجواب
عن النقض الوارد على شرح اللذة بسبب غفال احد الامرين اللذين يتعلق بهما
اللذة وهي الادراك فهذا الفصل يشتمل على الجواب عن نقض الوارد عليه
بسبب غفال الامر الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الى المتكامل وهذا امر
هذا النقض مذهباً الى بهنهم فان الجهم لا يبتكره ون لذته الحلو بسبب كراهة
بعض المرضى له لم يحل الفصل مشتملاً على وهم وتنبيه بخلاف الاولى تنبيه
اذا ارادنا ان نستظهر في البيان مع غناء بما سلفت عندنا الطيف توهج زهدنا
فقلنا ان اللذة هي ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدراك
فانه اذا امرين سالماً فارغاً امكن ان لا يشعروا بشرط اما غير السالك فمثل عليل المغم
افاعات الحلو واما غير الفاعل فمثل المستلى حياً يفارق الطعام اللذيذ وكل واحد منهما
اذا زالت ماضية عادت لذته وشهوته ويتأذى بتأخرها هو الان يكرهه **اقول**
عام الطعام اي كراهة والغرض من هذا الفصل ان الشرح المذكور للذة يمكن
ان يزداد فيه تميداً فلا يرد النقض المذكور عليه معه وهو ان يقع ولا شاغل ولا مضاد
للمدراك اي يمكن للمدراك فانهما عن الشاغل سالماً عن المضاد والشاغل كالاصل
المال عن الاكتمال بالاطعام والمضاد لكيفية المانعة لذوق المريض عن الاكتمال
بالحلاوة والباقي ظاهر **تنبيه** وكذلك قد يحضر للسبب الموالح ويكون
القوة المدركة ساقطة كما في قرب الموت من المرض او معوقة كما
في الحذر فلا يتألم به فاما النبعثت القوة او زال العائق عظم الامر **اقول**
يرابده ان ينيه على حال الامر ايضا فذكر ان اللذة كما لا يحصل مع وجوب السد
عند عدم الادراك فالامر ايضا لا يحصل مع وجوب الموالح عند عدم الادراك
به وهو ظاهر **تنبيه** انه قد يصح اثبات لذة ما يقينا ولكن اذا لم تقع المعنى
الذي تسمى ذوقاً جاز ان لا نتحد اليها شوقاً وكذلك قد يصح بثبوت ادنى ما يقينا

ولكن اخلاصه تقيع المعنى الذي السمي بالمقاسات كان في الحيز ان لا يقع عنها بلغة اخرى
 مثال الاول حال العينين خلقة عند لذة الجماع مثال ثانياً حال من امر عاين وحبيب
 الاستقام عند الحمية اقوال يريد بيان العلم بوجوه اللذة وان كان يقيمنها فليس لا يجب
 المشوق اليها ايجاب الاحساس بها وذلك لان معرفة المحسوسات مجرد ودها العقلية
 لا يقتضوا دراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما من شأنه ان يشاهد لا يسلطه درة
 المشاهدة ولذلك قيل ليس بالخبر كالمشاهدة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة عين
 اليقين ولذلك امر بقتصر الشئ في ذكر مهية اللذة والامر على ذكر الادراك والذليل
 على ما مر اهل المشاهدة يسمون هل اللذة العقلية ذوقا وبقا بله المقاساة والشئ على
 لفظ الذوق ههنا في جميع الذات ولم يعبر عنه بلبيل اللذة او الاحساس بالذذة لان
 ذلك تقيع معنى تكرر في المعنى فان معنى الادراك والذليل وما يجري مجراها داخل في
 مفهوم اللذة كما مر تنبيهه كل مستلذه فهو سبب كمال يحصل للذذة وهي
 بالقياس اليه خير من لا يشك في ان الكمالات وادراكاتها متفاوتة كمال الشهوية
 مثلا ان يتكفوا بعضه الذائق بكمية الحلاوة أطعمته عين ما دتها ولو وقع مثل
 ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قائمة وكذلك المشهور والملموس ونحوها وكما
 القوة الغضبية ان يتكف النفس بكيفية غلبة او كيفية شتى باذى يحصل في المخطوب
 عليه وكما ان الواهم التكيف بجيشة ما يرجو وما يدركه وعلى هذا حال سائر القوى
 وكما ان الجواهر العاقل ان تمثل فيه حلية الحق الاول بقدر ما يمكنه ان يتال منه
 سببها الذي يخصه ثم تمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه محروجا عن الشواوب مبتدا
 فيه بعد الحق الاول بالحياهر العقلية العالية نثر الروحانية السامية والاسرار السماوية
 ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يتأثر الذات فهذا هو الكمال الذي يصير به الجواهر العقلية
 بالفعل وما سلفت هو الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الى الكثرة
 عن الشواوب والحسي شوب كله وعدا لتقاصيل العقل لا يبا ديتناهي الحسية محروجا
 في اقله وان كثرت فبالشد والاضعف ومعلوم ان نسبة اللذة الى اللذة نسبة
 المدرك الى المدرك والادراك الى الادراك ونسبة اللذة العقلية الى اللذات الشهوانية
 نسبة المجلية الحق الاول وما يتلوها الى مثل كيفية الحلاوة وكذلك نسبة الادراك

افعال يريد اثبات اللذات العقلية وبيان انها كمال من الحسية وهذا البحثان
 هما عمدة مطالب هذا النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خير
 يحصل المدرس ما كان كل مستلذ به اي كل ما بعد لذيق فهو سبب كمال يحصل المدرس
 ما وفاء الكمال ويكون خيرا بالقياس الى ذلك المدرس ثم ان الكمالات وادراكاتها
 اللتين يتعلق بهما اللذة متفاوتة على ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة
 الشهوية وهو تكوين العضو لذائق بكيفية الخلاوة وسواء كانت مأخوذة عن مادة
 خارجية هي شئ حلي وكانت صادقة في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في
 افادة اللذة متساويان ولذلك يلتزم لنا حالة الاحلام التذادة بالوقوع حالة
 اليقظة وكذلك في سائر الحواس الظاهر منها ما يتعلق بالقوة الغضبية وهو
 تكوين النفس الحيوانية بكيفية هي تصور عليه ما وتصور اذ حل بمغشوب
 عليه ومنها ما يتعلق بالقوى الباطنة كتكوين الوهم بصورة شئ يرحب او بصورة
 شئ يتذكره فيذكره وكذلك في سائرها وهذه كلها الكمالات حيوانية مختلفة وادراكات
 حيوانية لها متفاوتة ويتبعها لذات بحسبها والجميع العاقل ايضا كمال وهو ان
 يتمثل فيه ما يتعلقه من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فان تحقق الحق الاول على
 ما هو عليه غير ممكن فيكون ثم ما يتعلقه من صور مطوالة المرتبة اعني الوجود كمالا
 يقينيا خاليا عن شوائب الظنون والاهواء على وجه لا يكون بين ذات العاقل
 وبين ما تمثل فيه تمايز بل يصير عمدة مستقادة على الاطلاق ولا شك في ان
 هذا الكمال خيرا بالقياس اليه وانه مدرس لهذا الكمال والحصول هذا الكمال
 له فاذن هو مستلذ بذائق وهذه هي اللذة العقلية ثم ان قايسا بين اللذتين
 اعني العقلية والحيوانية من حيث انكسبية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوى
 كيفية واكثر انكسبية اما الاول فلان العقل يصل الى كنه المعقول فيحصل الحقيقة المكتشفة
 بعوارضها كمالا هي والخس لا يدرك الا كيفيات بقوم لسيطو حرا لاجسام التي يحضره
 فلو ان ادراك العقلي خالص الى الكنه عن المشوب والحسي مشوب كله واما الثاني فلان
 مستقما يصل المعقولات لا يكاد يلتصق هي وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها
 غير متناهية وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدرجات بالحس محسوسة في

اجناس قليلة وان تكثر فاما تكثر بالاشد والا ضعفت كالخلاوتين المختلفتين
واذا كانت الكمالات العقلية اكثر واحدا كانت اللذة التابعة لها اشد لان نسبة
اللذة الى اللذة كنسبة الكمال الى الكمال والا فكل واحد الى الآخر فاذن اللذة العقلية لشدة اتق
من الحسية بل لا نسبة لها الى هذه والفاضل المشاهر مستد قوله ان نسبة اللذة الى اللذة
نسبة المدرس الى المدرس والا فكل واحد الى الآخر الى الخطابة وليس كما قال فان المحدود
والحد يحبان يكونان متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يجد
بانه لون قابض للبصر شر كان بعض لوان اقبح للبصر عن بعض فيجب ان يكون
بعض ما هي مساو دا شد من بعض وهذا موضع مذكور في المعاضع المتعلقة
بالحد ومن كتاب طوي نيقا من المنطق وقد ذكر هناك موضع علي وقال ايضا انا
نجد عند الاكل والشرب والى قاع حالة مخصوصة يعرف باللذة ولا تدرك اهي
ادراك ولا تحرك ليس وانتم ما اقمتم عليه برهاننا بل ذكرتم اننا نضي باللذة ادراك
الملائم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملائم فهو ملذ به وهذا البحث لا يستقيم بالقياس
والنفس بكونه ليس بلغوى تعليمكم ان تقيموا البرهان على ان حالة العاقل هي تلك الحالة
بعينها حتى يصح لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال وما يبطل قولكم ان النفس قبل
الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي تضيف لها
قلوب كانت الادراكات نفس الذات لكانت فلتلة كما كانت مدركة والاقول
بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن حصول اللذة قول يكون الشيء مانعا عن
حصول الشيء عند حصوله والجباب عن الاول انهم لم يقولوا اننا نضي باللذة كذا
وكذا بل ما وجد والحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع مع وقوع
اسم اللذة على جميعها احصاها الامور المشتركة بينها وبين غيرها مما يباينها ونفصها
عنه ما ينقص بكل واحدة منها فوجد ولا خاصا في كل صورة يوصف باللذة وغير
حاصل في كل صورة لا يوصف بها فعملوا انه المراد من مفهوم اسم اللذة شريك
وحيد وان ذلك الامر حاضرا للعقل حكما بوجوده للعقل فان ناقش مناقش
في اطلاق الاسم فلا مضايقة مع وجوده في المعنى وعن الثاني انهم لم يقولوا بان
اللذة ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشرائط ولعل المعاني بالاعراض

القادح للذة لا يكون مستقيماً كذلك الشرائط مثلاً لا يكون عالماً بان حصول علة
 العلوم خير له ولا يكون عالماً بها من جهة ما هي خير له شرانه ان استجمعه الشرائط
 فلا نفع له يكون عادم اللذات فانما نرى كثيراً من المتعلمين الذين لم يتعلموا الامساك
 معدودة يتبعون بها اشتد ابتهاجهم ويثرون الاشتغال بمذاكرتها على تلك
 الدنيا وما فيها فضلاً عن لذة مطعم ما ومنكم ما تنبئ به الآن اذ كنت في بلد
 في شوا غله وعلائقه ولم تثيق الى كماله المناسب او لم تتألم بحصول ضده في علم
 ان ذلك منك لا منه وفيك من اسبابك لك بعض ما ينهت عليه اقول يريد ان ينفذ
 على حل التناك يريد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشاق الى كمالها المستتبقة
 للذات وتتناقص بحصول اضداد تلك الكمالات لها كالبصر صرماً فانها تشاق الى النور
 وتناقص من الظلمة فان كانت العقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشاق
 الى حصولها ولا تنقص بحصول الجمل المضاد لها فذكر في حله ان سبب عقول الاشياء
 وعدم التناقص بالجمل راجع اليها لا الى العقولات من وجود فيها غير متعلق بها واحال
 بيانها الى ما سبق وهو ان اشتغال النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات
 الى العقولات وما لم تقبل عليها لم تجد وقامتها فلم يحصل لها شوق اليها وما
 اضلادها فلما كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشغولة بغيرها
 لم يكن مدركة لها فلم تكن متالة بها قلبية واعلم ان هذه الشواغل التي هي
 كما علمت من انها الفعالات وهيات لحق النفس مجاورة البدن ان تمكنت بعد اغارة
 كنت بعد ها كما كنت قبلها لكنه يكون كالألم متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فرغ فذكرت
 من حيث هي صانعة وتلك الامم للمقابل مثل تلك اللذة الموصوفة وهو العلم النادر
 الروحانية فوق الحادس الحسية انية اقول يريد ان ينفذ على بقاء الامور المتضادة
 لكمالات النفس الانسانية التي هي اثبات الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التمام
 بها حصول سببه وعلى ان تلك الامم اشده من الامم البدنية والفاظه ظاهرة
 تنبيهه ثم اعلم ان ما كان من رفيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال
 يسجي بعد المفارقة فهو غير محبور وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها
 التعذب اقول يريد بيان مراتب الانقياد وتقديم بذلك مقدمة وهي

ان نقول نفوت ككالات النفس يكون لا محالة لعدم استعدادها وعدم الاستعداد يكون
اما الامر عدمي كنقصان عن رتبة العقل او وجودي كوجود الاصغر المضاعفة لكالات
فيها وهي اما الراسخة او غير الراسخة فلهذا اقسام ثلاثة ليشتد في كمالها رذائل وهي
اسباب لنقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية واما بحسب القوة
العملية فتصير ستة والذي يكون بسبب نقصان الغريزة بحسب القوتين معاً
فهو غير محبوب بعد الموت ولا يكون بسببها تعذيب هو الذي ذكره الشيخ والذي يكون
بحسب القوة النظرية ويكون راسخاً فهو ايضا غير محبوب لكن يدوم به التعذيب
لانه الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صوته للنفس غير مغارة عند الشيخ
لم يتعرض لذلك هذا القسم صريحاً في هذا الفصل لكنه ايضا داخل بوجوب تحت
النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير محبوب والثلاثة الباقية اعني النظرية
غير الراسخة كاعتقادات العوام المقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالخلا
والمملكات الرعية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب غواشي غريبة
وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما لكونها هيئات مستفاد
من الافعال والامزجة فتزول بزوالها لكنها تختلف في شدة الرذاعة وضعفها
وفي سرعة الزوال وبطوالة ويختلف التعذيب بها بعد الموت في الكرم والكيف
بحسب الاختلافين لغيبه واعلم ان رذيلة النقصان انما يتأذى بها النفس شيفه
الى الكمال وذلك اشوق تابع لتدبيره بعيد الاكتساب والبلية بجنبته من هذا العذاب
وانما هو للجاهدين والمهملين والمعرضين عما المع به عليهم من الحق فالبلاهة
ادنى الى الخلاص من فطانة تدب اقوال يريد ان يمين في هذا الفصل بين
الناقصين المتعذبين بنقصانهم سواء هم تعذب بهم ربه او لم يدم وبين الناقصين
الذين لا يتعذبون بنقصانهم فقول النفس بساذجة الصرفة لا يكون لها شوق
الى كالاتها لانها لم تعرفها اصلاً فان الحكم بان النفس س كالات حقيقة ليس
باولي والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت بالاكتساب النظري ان لها كالاتا ثم
انها ان لم تكتسب الكمال فلا يجلو اما ان اكتسبت ما فيها والكمال فصارت
جائحة لكالاتها من حيث الرعية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت

بما صر فيها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد له فصارت معرضة عنه ولو لم تشغل
 بشئ من العلوم لكانها تكاسلت في اقتناء الكمال فصارت مهملة اياها فهو كلاء
 صاحب رغبة النقصان الذين يتعدون بنقصها عنهم لا شغيا قهرهم الى الكمال انما
 عنهم وانما حصل ذلك الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى الشاق
 اليه وهو فطانتهم البتراء وسوقهم حال الجاحدون وهم الذين يتعدون دائما
 فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين وسهمهم الشين بالبله والابله في اللغة
 هو الذي غلب عليه سلامة الصدد وقلة الاهتمام بيق عيش الاله اي قليل النعم
 فهو كلاء لا يتعدون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعتراضا لقل
 الشارح بان النفوس ذوات العقائد الباطلة الجانمة بانها حقة اذا فرقت لا بد ان
 فان جاز ان يزول عنها ذلك الحزم فليجوز الالحاق بالباطلة عنها ايضا وحتم تصدير من
 اهل السعادة وان لم يخرج فلا يكون لها شئ بنقصاناتها كما لم يكن قبل الموت فلا يكون
 مشتاقا متعذبة والحجاب ان النفوس الكاملة تمثل صور العقولات فيها على ما هي
 عليه فانما تلتد بشأ هذه ما اكتسبت ووجدان ما ادركته على الوجه الذي
 ادركته فكادها كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات بناء وتصور
 بل ذلك التذادها واما التي تمثلت باضداد الكمال فيها واعتقدت انها كل درجة
 الوصول الى ما ادركتها انها لا محالة تفقد بعد الموت ما رجا فتتجيب تصدير
 متعذبة بفقدان ما رجا الوصول اليه لا بزوال الحزم عنها تلبيد والعارفين
 بالنفس المتبين هون اذا وضع عنهم دون مقارنة البدن وانفكوا عن الشغل غل
 خلصوا الى عالم القدس والسعادة واتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة
 العليا وقد عرفتها **قول** يريد بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية و
 بالمتن الكامل بحسب القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق
 الجسمانية وطلاق الدرر على الوحيات البدنية استعارة لطيفة فانها تمنع النظر
 عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرر الثوب عن الانصباع التام وانما قال خلصوا
 الى عالم القدس لانهم كانوا ذوق علم به فصارا ذوق عيان له فكانهم كانوا
 قد ذوقوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذوقها لان بالكلية فحصلت لهم

اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس هذا لئلا تذاق حقيقة
 من كل وجه والنفس في البدن بل المنغمسون في تأمل الجبروت المعصومين على الشغل
 يصيبون وهم في الأبدان من هذه اللذة حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلهم
 عن كل شيء أقول هذا الخبر عن وحي اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه
 عليه بالقياس العقلي وإنما يتحققه من هو مبسره والفاطمة غنية عن الشرح
 تنبيه والتفكير السلبية التي هي على الفطرة ولحفظها مباشرة الأمور الأربعة
 الحسية إذا سمعت ذكرها وما ينشأ من أحوال المفارقات غشياً غاش شائق
 لا يعرف سببه وأصابعها وجد صبر مع لذة مفرجة يفيض ذلك بها إلى حيرة وهش
 وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجرباً شديداً وذلك من أفضل البواعث ومن
 كان باعثه أياً لم يقنع إلا بتمتة الاستيصال ومن كان باعثه طلب الحيل للمنافسة
 أقنعه ما بلغ الغرض فهذا حال لذة العارفين أقول يريد بالنفوس المسلمية
 التي هي على الشطرة النفوس التي لم تنفث في الحق ولم يتدنس بالعقائد الخالفة
 للحق ولحفظها أي لحفظها والفض من الرجال الغليظ والجاسية السعدية
 الصلبة يقال جسداً يده بالهزيمة أي صلبت وغشها أي عظامها وجد صبر
 أي شديد يقضض يده ضراً صبراً أي بشدة وبرح به الأمر أي جهده والمناقصة
 الرغبة في الشيء على وجه المبالغة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان حال
 المستقرين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه أياً أي من كان باعثه على
 طلب الكمال مناسبة فانه للكمال لا يقنع إلا بالوصول التام إليه ومن كان باعثه
 شيء غير ذلك وقف عند حصول غرضه تنبيه وأما البلية فأنهم إذا تنزهوا
 حصلوا من البدن إلى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة
 جسم يكون موضوعاً للتخيلات لهم ولا يلتفتون ليكون ذلك جسماً أصمياً أو أليشياً
 ولعل ذلك يفيض بهم آخر الأمر إلى الاستعداد للانفصال المستعد الذي للعارفين
 أقول لما فرغ من بيان أحوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال والجاهلة
 في المعاد أراد أن يبين حال النفوس الخالية عن الكمال وعماءها وهي نفوس
 البلية في هذا الفصل وأعلم أن من القدماء من زعم أنها تنفث لأن النفس

اما تبقى بالصورة المرتبة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطلة في الوجود ولكن
 الدلائل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض هذا المذهب ثم انما يكون
 بمقتضاها قالوا انها تبقى غير متأدية لخلوها عن اسباب التأدي والخلاص فوق الشقاء
 فاذا نهي في سعة من رحمة الله ترويض في حق هذا المذهب ما ورد في الخبر وهو قوله
 عليه السلام اكثر اهل الجنة البله نظر فيها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك والحواس
 مما لا يذكر الا بالآلات جسمانية قد ذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام اخس
 ولا يخلو ما ان لا تصير مبادئ صورته لها وهذا ما ذكره الشيخ ومال الدنيا وتصوير
 فيكون نفوسها وهذا هو القول بالتناسخ الذي سبطله الشيخ اما المذهب
 الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب المبدأ او المعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن
 لا يجازف فيما يقول واخذ يريده انما في قال قولا لا يمكن ان يكون هو الا اذا
 فارقوا البدن وهم يدعيون لا يعرفون غير البدنات وليس لهم تعلق بما هو
 اعلى من الابدان ان يشغلهم التعلق بما عدا الاشياء البدنية امكن ان يعلقهم
 تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من شأنها ان يتعلق بها الانفس
 لانها طائفة بالطبع وهذه مهيئات وهذه الابدان ليست بابدان الانسانية
 او حيوانية لانها تتعلق بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان يكون اجراما سماوية
 لان تصديق هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام ومدة لها فان هذا لا يمكن
 بل يستعمل تلك الاجرام لا مكان القيل ثم تخيل الصور التي كانت معتقدة عندها
 وفي وهم فان كان اعتقادهم في نفسه والحقالة الخيرة شاهدة بالخيرات الاخرية
 على حسب ما تخيلتها او كانت شاهدة العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون هذا
 الجرم متقلا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج الحي هو المسمى بروحا
 الذي لا يشك الطبيعيون ان تعلق النفس به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب
 المذكور ولو لا غفلة المتطهين لا وردته بعبارة والشيخ حوزة بعد ذلك ان يفتي
 اتحاق المذكور بهم الى استعداد والاتصال المستعد الذي للعارفين والى في اكثر
 هذه التي طرقت في قوله فاما التناطح في اجسام من جنس ما كانت فيه مستحيل
 ولا لا تقتضي كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها النفس المستسنية فكان الحقيق

واحد نفسان بشر ليس يجب ان يتصل كل فناء يكون ولا ان يكون عدد الكائنات من
 الاحياء عدد ما يقارن بها من النفوس ولا ان عدد نفوس مفارقة يستحق بدنا واحدا
 فيتصل به او يتدفع عنه متانعة ثم اسبط هذا واستغن بما تجد في مواضع اخرى
 اقول ان هذا هو المذهب الثاني وقد اورد على بطلانه حجتين احدهما ان يقال
 لما ثبت ان تقيماً الا بدان يوجب افاضة وجه النفوس من العلل المفارقة ثبت ان كل
 مزاج بدني مسجود فانما يحدث معه نفسه لذات البدن فاذا فرضنا ان نفساً
 تتناحيتها ابدان كان للبدن المستنسخ نفسان احدهما المستنسخة والثانية الحاكمة
 معه فكان تحكيوان واحد نفسان وهذا محال لان النفس هي التي تدبر البدن و
 يتصرف فيه وكل حيوان يشعر بشيء واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه وان كان هناك
 نفس اخرى لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا يتصرف في البدن فلا يكون لها
 بملازمة معد ذلك البدن فلا يكون نفساً له هذا خلف فالجحة الثانية ان يقال النفس
 للمستنسخة اما ان تتصل بالبدن الثاني حال فساد البدن الاول او تتصل به قبله
 برمان او بعدة بزمان فان اتصل به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد
 حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله وان كان قد حدث في تلك الحالة فاما ان يكون
 عدد النفوس للمفارقة وعددا لبدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون
 عدد النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل كل فناء بدني يكون
 بدن اخر وجب ايضاً ان يكون عدد الكائنات من الابدان عدداً القاسمات منها
 وهما محالان فضلاً عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس المجتمعة
 على بدن واحد اما متساوية في استحقاق الاتصال به او مختلفة فالاول يقتضي
 اما اتصال الكل به فيكون لبدن واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانها اما ان تتدفع
 وتتنازع فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد فرضنا اتصالها
 ههنا والثاني يقتضي اتصال البعض وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف على
 التقدير الثالث لا يخلو ما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى
 يكون حيوان واحد هو جبينه غير وهذا محال ويبقى بعض الابدان المستعد
 للنفس بلا نفس وهو ايضاً محال او يتصل بعض النفوس ببعض الابدان غير

للبعض الآخر نفوس خروا ويلزم منه محال ان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض تلك
 الا بدن دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث النفس لبعض الا بدن المستحقة
 دون بعض من غير اولوية وان اتصلت النفس بالمفارقة بيد ان قد حدثت قبل حالة
 المفارقة فذلك البدن لا يتخلو اما ان يكون ذات نفس اخرى او لا يكون ويلزم على الاول
 اتصال نفسين بيد واحد وعلى الثاني وجود بدن مستعد للنفس معطل عنها واما
 ان اتصلت النفس بالمفارقة بعد المفارقة بزمان محو كونه معطلا في زمان يقتضي
 جواز ذلك في سائر الا زمانة ولا يحتاج الى القول بالتناسخ وايضا لا يتخلو اما ان يكون
 اتصالها بيد من فوق على حدث مزاج مستعدا ولا يكون ويلزم على الاول حدوث
 نفس اخرى مع حدوث ذلك المزاج ووجود المحالات المذكورة وعلى الثاني ان يتخصص
 اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الا زمانة بالنسبة وهو محال وهذا قد تم تلخيص
 الثانية والثالثة قد اشار الى هذه الاقسام بقوله تراسط هذا يعني البرهان الثاني
 والى الاصول للتخصيص لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله واستغن بما تجده في
 مواضع اخر لهذا التماسح اجل مبتغى شئ هو الاول بذاته لا تشاء لا شئ اخر كما
 لا تشاء لا شئ كما لا الذي هو يرى من طبيعة الامكان والعدم وهما منع الشر لا تشاء
 له عنه والعشق الحقيقي هو لا يتهاجر بتصور حضرة ذات ما والشوق هو الحركة
 الى تكميل هذا لا يتهاجر اذا كانت الصور متمثلة من وجه كما يتمثل في الخيال غير
 متمثلة من وجه كما يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتى يكون تمام التمثل الحسي الامر
 الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيئا ما وفاته شئ ما ولما العشق بمعنى اخر الاول
 عاشق لذاته معشوق لذاته عشق من غير اولم يعيش ولكنه ليس لا يعيش من غيره
 بل هو معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره اقول لما فرغ عن بيان
 احوال النفوس في المعاد وقد تقر فيها كمنى ان وثق ع اللذة على ما يطلق عليه
 معناه ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب الجواهر العاقلة في ذلك قد ذكر انها
 مرتبة في خمس مراتب اولها مرتبة الواجب الاول تعالى وانما تترك لفظه اللذة وتعمل
 بدلها لا يتهاجر لان اطلاقها على الواجب الاول وما يليه ليس بمبتغى عنك
 واما كان الاول اجل مبتغى شئ لان كماله هو الكمال الحقيقي لا غير واما كماله هو

التام فقط فعلى القاعدة المذكورة يكون ابتهاجه بل انما كل ابتهاجات على الاطلاق
واعلم ان كل خبر موقوف على ادراك الموقوف حيث هو موقوف على حب له والحب اذا افترط
سمى عشقا وكلما كان الادراك اقتم وللدراك اشده خيرية كان العشق اشده والادراك
التام لا يكون الا مع الوصول التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون
ذلك على مناهضة تامة وابتهاجا تاما فان العشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حصول
طائفة ما هي المحشوقة تفرقا كان الشوق عندنا من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما
بالآخر اشار الى الشوق ايضا ودلالة الحركة الى تنعيم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك
الا اذا كان المحشوق حاضرا من وجه غائب من وجه ثابت العشق الحقيقي للاول
تعالى لحصول مضادة هناك فانه الخبز المطلق وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتجلى
عن اطلاق هذا اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في عرف
الأكابر من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزعه تعالى عن الشوق اذ لا يمكن
ان يغيب عنه شيء وبين انه عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثر فيه
فانه معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغيرة واغراض الفاضل المشاهير بالحب
ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكمال يوجب حبه استدلالا بالشئ على
نفسه وان كان غيره كان ادراك الاول لکماله مخالفا لادراك غيره لکمال آخر والمختلفات
لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير موجبا للحب
وادراكه تعالى غير موجب له والحب ان الحب ليس هو الادراك فقط بل هو
ادراك الموقوف من حيث هو موقوف وادراك الكمال انما يوجب حبه لكون الكمال
موقفا ولما كان الكمال وادراكه موجبا من الاول تعالى حكما بنبوت الحب هنا

قوله ويتلقى المبتهمون به ويد واتهم من حيث هم متهمون به وهم الموقوفون

العقلية القدسية فليس ينسب الى الاولى الحق ولا الى الثانية من خلص وديانة

القدسين شوق اقوال هذه هي المرتبة الثانية وهي مرتبة العقول وانما

ينسب الشوق اليها لبراءتها عن القوة قوله وبعد للترتين مرتبة العشق

المشتاقين فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيل ما فهم ملتذون ومن حيث

هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذى ما ولما كان الاذى من قبله كان الاذى

للذي اوقد تحاكى مثل هذا الذي من الامور الحسية مما كاتة بعيدة جدا حال اذى
 الحكمة والذندغة فلربما خيل ذلك شيئا بعيدا منه ومثل هذا الشوق مبدأ
 حركة ما فان كانت تلك الحركة محلصة الى النيل بطل الطلب حقه البهجة والنفوس
 البشرية اما لالتعبطه العليا في حييها الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة
 مشتاقا لا تخلص عن علاقة الشوق لله في الحياة الاخرى **اقول** هذه هي
 المرتبة الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من الانسانية ما دامت
 في الابدان وقد اثبت لهو العشق والشوق معاً وحسب الشوق الذي وذكر ان
 الذي لما كانت من قبل المشوق كان اذى لذينا والذى الذي يصل من المشوق
 الى العاشق انما يكون عنده لذينا لانه يتصور وصول اثر المشوق به اليه ووصول
 الاثر الى وصول وشبه هذا الذي اللذي ياذى الحكمة والذندغة تفرّد كان ذلك
 تشبيه بعيد وذلك لوجهين أحدهما ان الذي واللذة في الذندغة جسمانيان وهما
 عقليان والثاني ان الذي واللذة في الذندغة متبائنان في الوجود والحسن لا يتميز بينهما
 لتعاقبهما فليخيلهما معا وهما متحدان والباقي ظاهر **قوله** ويتلو هذه النفوس
 نفوس اخرى بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها شح
 يتلها النفوس المغوسسة في عالم الطبيعة المغوسسة التي لا مفاصل لوقابها
 المنكوسة **اقول** هاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما مرتبتا النفوس الناطقة
 المتوسطة والناقصة والشوق في المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيتها في المعاد على
 ما صرنا لفاظه ظاهرة **تنبيه** فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت لكل شيء
 من الاشياء الجسمانية كما لا يخفى وعشقا اراديا وطبيعيا لذلك الكمال وشوقا طبيعيا
 او اراديا اليه اذا فارقت رحمة من العناية الاولى على الخلق الذي هي به عناية فمهمة
 وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا **اقول** لما فرغ عن بيان مقاصده وقد ظهر
 في انشاء ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة والشوق لبعضها المراد ان ينسب على
 ثبوتها الباقي النفوس والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا وحال التفصيل على
 العلوم المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع انواع الاجسام
 البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها فخواها بالارادة والطبيعة وذلك يدل على

كوت تلك الكمالات مؤثرة عندها فهي عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا
فارقته والفاظه ظاهرة ولنشير رسالة لطيفة في العشق بين فخرها له في جميع الكمالات

النمط التاسع في مقامات العارفين

اقول لما اشار في النمط المتقدم الى ابتهاج الموحجات بكلماتها الخفية بها على اهل
الزمان كيش في هذا النمط الى احوال اهل الكمال من النوع الانساني وبين كيفية
ترقيهم في مدارج سعادتهم ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكرنا في
النمط السابق ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيها العلوم الصوفية ترتيبا
ما سبقه اليه من قبله ولا يخفى من بعده تلبية ان للعارفين مقامات درجات
يخصون بها وهم في حيوتهم الدنيا دون غيرهم فكأنهم وهم في جلايب من ابدانهم
وقد انضواها وتجردوا عنها الى عالم القدس وتلهم مواخفة فيهم وامور ظاهرة عنهم
يستكبرها من ينكرها ويستكبرها من يعيرها ونحن نقصها عليك **اقول** الجلايب
الملحقة والجلايب ما يغطي به من ثوب وغيرة ونصل الثوب اى خلعه والمراد من قوله
فكانهم وهم في جلايب من ابدانهم قد انضواها وتجردوا عنها الى عالم القدس من
الكامل وان كانت في ظاهر الحال ملحقة بجلايب لابدان لكنها كان قد خلت تلك
الجلايب وتجردت عن جميع الشوائب المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك
الذوات الكاملة البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهدتهم
لما يحجب عن ادراكها كاهام وكل عن بيانها لانسنة وابتهاجاتهم بها لا عين رأت ولا
اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل فلا تعلم نفس ما اخفى لهم من قرة عين
وامور ظاهرة عنهم هي آثار كمالها كمال يظهر من احوالهم وافعالهم وآيات تختص بهم
التي من حملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات وهي امور يستكبرها من ينكرها ولا يمكن
اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها ويستكبرها من يعيرها اى يستعظمها من يقف
عليها ويقربها **قوله** واذا قرع سمعك فيما يقربه وشره عليك فيما اتسمعه قصته لسلاما
والسلام فاعلم ان سلاما من مثل ضرب لك وان ابسا لا مثل ضرب لدرجتك في
العرفان ان كنت من اهل محل الرضوان طقت **اقول** سيد الحديث اى اتى به
على ولا نه فلان سيد الحديث اذا كان حجة ايساق له وسلاما من تخرجه واسم لموضع

وهو ايضا من اسماء الرجال والاسبال التحريميقي البسلة فلانا اذا سلمته الى الهيكله فاذ
 والبسل الحبيل المنع وقيل البسل المحلى قال الفاضل الشارح في هذا الموضوع ان ما ذكره
 الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشئ مخصوصا
 بعيدا عن الفهم لم يكن الاهتداء منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هي لفظية
 وضعها الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك ما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه
 فاذا تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفه الغيب قال واجوب ما قيل فيه ان المراد
 بسلا مان آدم عليه السلام وبالسبال الحجة فكانه قال للمراد بآدم بنفسك الناطقة وبالحجة
 درجات سعادته وبأخراجه آدم من الجنة عند تناول البر انخطا ط نفسك عن تلك
 الدرجات عند انتقالها الى الشهوات واقول كلام الشيخ يشعر بوجود قصة يذكر فيه
 هذا الاسم ان يكون ساقته مشتملة على ذكر الطائفة المظلمة كماله الاشياء فشيئا يظهر بذلك
 النيل على كمال بعض كمال ليكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب وتطبيق اسبال على
 فظلم به ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال الى الرمز الذي امر الشيخ بحل المشبه
 ان يكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد يجريان في امثالهم
 وحكاياهم وقد سمعت بعض الافاضل يخبر ان يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه
 الموسوم بنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير
 سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم فعدى سلامان لشهرته بالسلامة
 والقضى من الاسر لبسل الجرحى شهرته بالشرارة حتى هلك فصار منهما في العرب مثل
 يذكر فيه خلاص سلامان واسبال صاحبه وانا لا اذكر ذلك المثل ولم يتفق لي
 مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابق لما
 ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب فان ذلك كذلك
 فسلامان واسبال ليسا ما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيرهم وضع
 بل هو ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظي سلامان واسبال المذكورين
 فيها نفسك ودرجته في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقه القصة تجد
 مطابقة لاحوال العارف فيه فاذا ان الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفه الغيب انما
 هو موقوف على استماع تلك القصة وتجزئته ليكون ما يستقل العقل بالوقوف

عليه ولا همت له اليه ثم اني اقول قد وقع الى بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبة
الى سلامان وابسل احد رما وهي التي وقعت اولاً الى ذكر فيها انه كان في قديم الزمان
ملك ليونان والدوم والمصر وكان يصادقه حكيم ففتح بيتاً بديره له جميع الاقاليم وكان
الملك يريد ابناً يقوم مقامه من غير ان يباشر امته فذبح الحكيم حتى تولد ابن له من
نطفة من غير رحم امرأة وسماه سلامان واراضتها امرأة اسمها ابسال وربته
وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها وهي دعت الى نفسها والالتذاذ بها بمعاشرة لو خد
ابن له عنها وامر بغير تمها فلم يطيعه وهرىامعاً الى وراء البحر المغرب وكان للملك
اللة يطعم بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهلها فاطلع بها عليه ما ورق لهما
واعطاهما ما يشانه واهلهما مدة ثم انه غضب من تماهى سلامان في صلاحه
المرأة فجعلها بحيث يشاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه لا يعذب
بذلك ووطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذراً فذهب ابيه الى انه لا يصل للملك
الذي يراشه له مع عشوة ابسال الفاجرة والفة بها فاخذ سلامان وابسال كل
منهما يد صاحبه اتقيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الماء بأمر الملك بعد ان اثن
على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففرع الملك الى الحكيم في امرة فدعا
الحكيم وقال اطحن اوصد ابسال اليك فاطامه وكان يريه صورته فاقبل به ذلك
رجاء لوصفها الى ان صاكر مستعد للمشاهدة صورة المرأة واراها الحكيم
يدعونه لها فتشغفها حباً وبقيت معه ابداً فتفر عن خيال ابسال واستعد
الملك بسبب مفارقتها فحبس على سرير الملك وبنى الحكيم الحرم من باعانه الملك
واحد الملك وواحد لنفسه ووضعت هذه القصة مع حبسهما فيهما ولم يتمكن
من اخراجهما احد الا ارسطو بتعليمه فلا طون وسد الباب انتشرت القصة
ونقلها حنين بن ابيصق من اليونان الى العربى فهذه قصة اخرها احد من عوام الحكماء
لينسب كلام الشين الى علي وضع لا يتعلق بالطبع وهي غير طابقة لذلك لانها لا تقدر
ان يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه عما فوقه و
سلامان هو النفس الناطقة فانهما من غير تعلق بالحسما نيات والسال هو
القوة البدنية الحيوانية التي يستكمل بها النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال

نيلها الى اللذات البدنية وتسمية البسال الى الفجور لتعلقها الى غير النفس المتعينة بمراقبة
 بعد مغادرة النفس وهربهما الى ما وراء بحر المغرب الفاسي ما في الامور الفاسية
 البعيدة عن الحق واهما لهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذب بهما بالشق
 مع الحرمان وهما متلازمان بقاء ميل النفس مع فقد القوى عن افعالها بعد سن
 الاخطا ورجوع سلامان الى بيه القطن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل
 والبقاء انفسهما في البحر تورطهما في الهلاك اما البدن فلاخلال القوى والمزاج
 واما النفس فلما بلغت ما ياءه وخلاص سلامان بقائهما بعد البدن واطلاعهما على صوم
 الزهرة التنازها بالابتهاج بالكمالات العقلية وحلوسه على سرير الملك ووصولها
 الى الكمال الحقيقي والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورية والمادة الجسمانية بيان فهذا
 تأويل القصة وسلامان مطابق لما غنى الشيخ اما البسال فغير مطابق لانه اراد به
 درجة العار في العرفان وهذا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال فهذا الوجه
 ليست لهذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ وذلك يدل على تصور قصه واضعها
 عن الوصول الى فخر غرضه منها واما القصة الثانية فهي التي وقعت الى بعد عشرين سنة
 من بعد اتمام الشرح وهي منسوبة الى الشيخ وكانها هي التي اشار الشيخ اليها فان
 ابا عنيد السحرجاني اورد في فهرست تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان والبسال
 له وحاصل القصة ان سلامان والبسال كانا اخوين شقيقين وكان البسال اصغرها
 سنا وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ يصيحه الوجه عاقلا متاديا عالما عفيفا شجاعا
 وقد عشقته امرأة سلامان وقالت لسلامان اخطئه باهلك ليتعلم منها ولا ذلك
 فاشهر اليه سلامان بذلك فابى البسال عن مخالطة النساء فقال له سلامان ان امرأتك
 ذلك بمنزلة امر قد دخل عليها واكرمته واظهرت عليه بعد حين من ذلك في حلقته
 فانقبض البسال عن ذلك ودرت انه لا يطاعهما فقالت لسلامان زوج اخاك يا ختي
 فاملكها به وقالت لا ختها اني ما زوجتك لا بسال ليكون لك خاصة دوني
 بل لكي يسهل عليه وقالت لا بسال ان اختي بكر حبيبه لا تدخل عليها نهارا ولا تكلها
 الا بعد ان يستانس بك وليلة الزفاف هانت امرأة سلامان في فراش اختها فدخل
 البسال اليها فلم تملك نفسها فباصرت الى عم مدبرها الى حدة فارتاب البسال

وقال في نفسه ان لا بكار الحفريات لا تفعل مثل ذلك وقد تغير السهماء في الوقت بعظيم
 مظلم فلاح منه برق البصر يضيء وجهها فانحجها وخرج من عندها وعزم عليها فاقها
 وقال لسلامان اني لم يدا ان اتجه اليك البلاد فاني قادر على ذلك واخذ جيشا وحارب ممّا
 ونجح البلاد لاخيه بزا وبجرا وشرقا وغربا من غير منة عليه فكانا اول دي قرنين استولى
 على وجه الارض ولما رجع ايسال الى وطنه وحسب انها نسيت عاودت الى المعاشقة
 وقصدها معانقة فاني وانحجها فظهر لهم صده وفوجه سلامان ايساه اليه في جوف منه
 وفترقت المرأة في رؤساء الجيش اصلا لا يرفضه في المعركة ففعلوا فظفر به الاعداء
 وتركوه جرحا وبه دماء حسبو ميتا فحطعت عليه مربعة من حيوانات الوحش والقتل
 حمله لديرها واغتنى الى ان انتعش وعوفي ورجع الى سلامان وقد احيط به الاعداء
 واخذوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ايسال واخذ الجيش والعدة وكرا على الاعداء
 وبذر دهم واسر عظيمهم وهم وسوى الملك لاخيه شروطا ت المرأة طابحة وطلحة واعطتها
 ما لا يسقيه السموات وكان صديقا كثيرا نسبيا وحسبا وعلما وعلاوا غم من موت اخوه
 واعتزل عن ملكه وفوض الى بعض معاهدين وناجى ربه فاوحى اليه جليلة الحال فسقى
 المرأة والطايرة والطاعم ثلثتهم ما سقوا خاه ودرجوا هذا ما اشتغل عليه القصة وتولوا
 ان سلامان مثل للنفس الناطقة وابسالا للعقل النظري المرقى الى ان حصل عقلا مستفقا
 وهو درجتا في العرفان ان كانت ترتقى الى كمال وامرأة سلامان القوة البدنية الامارة
 بالشهوة والغضب المتحدة بالنفس صائرة لشخصا من الناس عشقتها لا يسال ميلها
 الى تسخير العقل كما سخرت سائر القوى ليكون مؤتمرا لها في تحصيل ما دتها الفانية وابتاع
 اغتذاب العقل الى عالمه وبحثها التي املكها القوة العلمية المسماة بالعقل العملي المطيع
 للعقل النظري وهو النفس مطمئنة وتلبسها نفسها بدل اختها تسويل النفس
 مطالبها الخسيسة وترتجها على نهامها الحقيقية والبرق الا لامع من النجم المظلم
 هو الخطفة الالهية التي تسبح في اثناء الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات
 الحق ازعاج المرأة اعراض العقل عن الهوى وفتح البلاد لاخيه اطلاع النفس بالقرّة
 النظرية على الحبروت والملكوت وترقيها الى العالم الاخرى وقد رتبها بالقوة العلمية على
 حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والبدن ولذلك سماه بلول

اذى القرابين لانه لقب لمن تيمناك الخائفين ورفض الجيش له انقطاع الحسية والخيالية
والوهمية عنها عند عرجها الى الملك الاعلى وفق تلك القوى لعدم النفاذ اليها
وتعد يتبدل بالوحش افاضة الكمال عليه عما لقوة من المفارقات لهذا العالم واختلال
حال سلامان لفقدته اضطراب النفس عند هاهنا بتدبيرها شغلا بما فيها ورجوعه
الى اخفاء القنات العقل الى النظام مصالحها في تدبيرها البدن والطلب في هو القوة العنصرية
المشتعلة عند طلب الانتقام والطعام هو القوة الشهوية المحاذية لما يهتاج اليه البدن
وتعلو طوقهم على هلاكه بسال اشارة الى اضطلال العقل في اربط العرج مع استعمال
النفس كما رآه اياها لادى الاحتياج بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان
اياهم ترك النفس استعمال القوى البدنية اسرا لا مرد ولا هيجان الغضب الشهوة
وانكسار غاياتهما واعتزال الملك وتغلبه الى غير انقطاع تدبيره عن البدن
وسيرة البدن بحسب تصرف غيرها وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ وصحاح
يقول انه قصد هذه القصة انه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان ذكر
فيها حديث لعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهره لاسال وجه امرأة سلامان
حتى اعرض عنها فهذا ما انضج لنا من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارته

الشيخ لما يطول الكتاب **تغيبه** للمرض عن متاع الدنيا وطيباتها ليخلص باسم
الراهد والمراظيب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما ليخلص باسم العابد
والمنصرف بفكره الى قدس المحبوت مستديما لشرق نور الحق في سره ليخلص باسم العارف
وقد يترك هذه مع بعض **اقول** طالب الشئ يبدي باعراض عما يعتقد انه بعيد عن
المطلوب ثم يستهض باقبال على ما يعتقد انه يقرب اليه وينتهي عند وجدان المطلوب
فطالب الحق يلزم معنى الابتلاء ان يعرض عما سوى الحق كاسيما ما يشغله عن الطلب اعني
المتاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل على ما يعتقد انه تقربه من الحق وهو عند المحجوب انفعال مضمون
هي العبادات وهذان هما الذهد والعبادة باعتبار والتبري والتولي باعتبار ثم اذا وجد
الحق فاول درجات عرفاته هي المعرفة فاذا نأحوال طالب الحق هي هذه الثلاث المذكورة
ابتداء الشيخ بتعريفها ثم هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص على سبيل الانفراد
وقد توجد على سبيل الاجتماع وفي ذلك بحسب اختلاف الاعراض والاجتماعات القلبية

يكون ثلثة والثلاثية يكون واحداً والى ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه
 مع بعض **تلبية** الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه ليقترى بمشاع الدنيا متاع
 الآخرة وعند العارف تنزه ما كما يشغل سر عن الحق وتكبر على كل شئ غير الحق والعبادة
 عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة يأخذها في الآخرة هي الاجرة والثواب
 وعند العارف رباطة ما لهممه وقوى نفسه المتقوية والمخيرة التي بها بالغوا يدعون
 بجناب الغرور الى جناب الحق فتصديق شاملة للسيد اياً طر حين ما يستحق ليتجلى الحق
 لا يبارزه فيخلص السرائر الشروق الساطع ويصير ذلك ملكة مستقرة كلما شاء السر
 اطلع الى نور الحق غير مزاحم من الهمم بل مع تشجيع منها له فيكون بكمالية مخترطاً
 في سلك القدس **اقول** لما اشار الى وجود التركيب بين الاحوال الثلاثة اشارة الى
 على غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة لهما اثر الفعلان بحسب قدر الزهد
 والعبادة من غير العارف معاملة ثلثان فان الزاهد غير العارف يجري مجرى تاجر يشتري
 متاعاً بمتاع والعايد غير العارف يجري مجرى اجير يعمل عملاً مأخذاً جرة فالفعلان
 مختلفان لكن الفرض واحد واما العارف فخذ هذه في الحالة التي يكون فيها متوجهاً
 الى الحق معرضاً عما سواه تنزه عما يشغله عن الحق ايثاراً لما قصده وفي الحالة التي يكون
 فيها ملتفتاً من الحق الى ما سواه على غير الحق استحقاقاً للمادونه واما لعبادة فارتباط
 لهممه التي هي مبادئ ارادته وعزها بتأثير الشهواتية والفضيلية وغيرها وقوى نفسه
 النفسية والوهمية ليحييها جميعاً عن الميل الى العالم الحكيماني والاشتغال به الى العالم
 العقلي شئ اياك عند توجهه الى ذلك العالم ولتصديق تلك القوى معونة لذلك التشجيع
 فلا يزار العقل ولا يراحم الشرحالة المشاهدة فيخلص العقل الى ذلك العالم فيكون
 جميع ما تحت من الفروع والقوى مخترطة معه في سلك التوجه الى ذلك الجانب
التشويق لما لم يكن الانسان بحيث يشغل وحده بامر نفسه لا بمشاهدة آخر من بني
 جنسه وبمعاوضة ومعارضة تخرجان بينهما فيقرن كل واحد منهما لصاحبه عن غير
 لوتوله بنفسه لا زحم الواحد كثيراً وكان مما يتغير ان امكن وحيث ان يكون بين الناس
 معاملة وعدل يحفظه وشرع يفرضه شارب صوبه باستحقاق الطاعة لا خضوعاً
 بايات تدل على انها من لزمه ووجوب ان يكونا الحسن والمستحق جزاء من عند الخبير

القدير فوجب معرفة الجائز والشارع ومع المعرفة سبب حافظ المعرفة وفرضت
 عليهم العبادة المذكورة للصعود وكسرت عليهم ليستحفظ التذلل بالذكور حتى امتدت
 الدعوة الى العدل للقيم لحق النوع ثم زيد مستعملها بعد المنفعة العظيمة في الدنيا
 الاجر الجزيل في الآخرة ثم زيد للعارفين من مستعملها المنفعة التي خصوا بها فيها هم
 يؤمنون وحبهم شطرة فانظر الى الحكمة ثم الى الرحمة والشفقة لتحفظاياه بهر المعجزة
 ثم اقرر واستقم **اقول** لما ذكر في الفصل المتقدم ان الزهد والعبادة امران يصدر
 من غير العارن لا ككتاب الاجر والثواب في الآخرة اراد ان يغير الى اثبات الاجر والثواب
 المذكورين فاثبت النبوة والشرعية وما يتعلق بهما على طريقة الحكماء لانه مقرر
 عليهما واثبات ذلك مبني على قول عدو تفريرها ان يقول الانسان لا يستقل وحده
 بامور معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولين يعي اليه
 من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعات لا يمكن ان يرتبها صانع واحد الا في مد
 لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاذا اباها او محسنات امكن لكنها تيسر لحاجة يتعاونون ويتشاركون في
 تحصيلها ليزرع كل واحد منهم بها حصة عن بعض ذلك فيتم بمعارضة وهي ان يعمل كل واحد مثل العمل
 الآخر ومعارضة وهي ان يعمل كل واحد صاحب عمل ياراء ما يحتاج من عمل فاذن الانسان بالطبع
 في تعيشه الى اجتماع من حال صلاح حاله هي المدة من قومه وهذا الانسان مبداء بالطبع والتقدم في اصطلاح
 هو هذا الاجتماع فلهذا قاعدة ثم نقول واجتماع الناس على التعاون كل
 ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب
 على من يراحمه في ذلك ويدعو له شهوته وغضبه الى الجور على غيره فيقع من ذلك
 الهرج ويجعل من الاجتماع اما اذا كان معاملة وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك
 فاذن لا بد منهما والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة كما اذا كانت
 لها قوانين كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شرعية والشرعية في اللغة صورة التشريع
 واما اسم المعنى المذكور بها الاستواء الجماعية في الانقاع منه وهذه قاعدة ثانية
 ثم نقول الشرع لا بد له من واضع يقين تلك القوانين ويقرها على الوجه الذي
 ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج والمحد منه
 فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة

واستحقاق الطاعة انما يتحقق بايات تدل على كون تلك الشريعة من عند ربه
 وتلك الايات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخاص بالقولية اطوع و
 العوام للعلوية اطوع ولا يتم الفعلية مجردة عن القولية لان النبوة ولا عجايب لا يحصل
 من غير عناية الى خيرا فان لا بد من شارع بنى هو ذ ومجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم
 ان العوام وضعف العقول يستحقون اختلال العدل النافع في امور معاشرهم
 بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الى ما يحتاجون اليه بحسب الشخص
 فيقدحون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب عقابا خروبا يحلهم
 الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية فالشرعية لا يظن بدون ذلك انظارها
 به فاذا نوجب ان يكون المحسن المسعى جزاء من عند الله القدير على مجازاته تهم الخبير
 بما يبذره او يخفونه من افكارهم واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة
 المجازي والشارع واجبة على المتمثلين للشرعية في الشريعة والمعرفة العامة فلما يكون
 يقينية فلا تكون ثابتة لوجب ان يكون معها سبب حافظ لها وهو التذكار المقرون
 بالتكرار والمشتغل عليهما انما يكون عبادة مذكورة للعبود مكررة في اوقات متتالية
 كالصلوات وما يجري مجرى مجرى فاذن يجب ان يكون الشئ داعيا الى التصديق بوجود
 خالق قادر خبير والى ايمان بشارع مبعوث من قبله صادق والى الاعتراف بوعده
 ووعد آخر وبين والى القيام بعبادات تذكر فيها الخلق بغوت جلاله والى الانقياد
 لقبولين شرعية يجتاز اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر بتلك الدعوات الى
 العدل للتقيد بحياة النفع وهذه قاعدة رابعة شران جميع ذلك مقدر في العناية
 الاولى لاحتيال الخلق اليه فهو موجود في جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب
 وهو نفع لا يتصور نفع اخر منه وقد اضيف بتمثلي الشرع الى هذا النفع العظيم
 الدنيا والى الاجر الجزيل الاخرى حسب ما وعدوه واصبه للعارفين منه على النفع
 العاجل والاجل الاجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الى الحكمة وهي تبقي النظام
 على هذا الوجه شر الى الرحمة وهو ابقاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والى النعمة وهي
 الايمان الحقيقي المضاعف اليها تلطف جباب مفيض هذه الخيرات جباب عجايبه
 الى تملكك وتدهشك شر اقرى الشرع واستقم اى في التوجه الى ذلك الجباب القوي

وأعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتهم بالوجوب في قولكم لما احتاج الناس الى الشارح
 وجب جزمه الوجوب الثاني فهو محال وان عنيتهم بمانه واجب على الله تعالى كما يقتضيه
 المقترلة فهو ليس بمذهبكم ^{الوجه} عنيتهم ان ذلك سبب للنظام الذي هو خبير ما هو الله تعالى
 مبدأ لكل خير فاذن وجه ^{الوجه} ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصل ليس بواجب ان
 بوجبه والا لكان النظم ^{الوجه} هم محمولين على الخير فان ذلك اصله وايضا قولكم ان المعجزة
 دالة على كون الشر ^{الوجه} قبل الله غير لائق بكونه لان سبب المعجزات عندكم امر فسادى
 يحصل للانبياء وانه صدادهم من السحرة كما سيبيح في النظم العاشر وميثاق النبي عن ضده
 بدعوتهم الى الخير دون الشر والتميز بين الشر والخير عقلي فاذن كدلالة للمعجزات على كون
 اصحابها انبياء وايضا القول بان المعجزات على صدق صاحبه مبنى على القول بانها
 المختار الفاعل بالخبريات الزمانية وانتم لا تقولون به وايضا القول بالعقاب على
 المعاصى لا يستقيم على اصولكم فان عقاب المعاصى عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الى الدنيا
 مع فواتها عنها ويلزم سحر ان الانسان العاصى لمحصلته يقتضى سقوط عقاب
 والحجاب على اصحابهم اما عن الاول فبان نقول استنادا لاقوال الطبيعة الى
 غاياتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجوه المذكورة في اثبات اية
 تلك الافعال ولذلك يعملون الافعال بغاياتها كتمريض بعض الاسنان مثلا لصلحية
 المضغ التي هي غايتها فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما حصر التعليل
 بها واما قولكم الاصلح ليس بواجب فنقول الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس
 الى البعض والاول واجب دون الثاني وليس كون الانسان محمولين على الخير من ذلك
 القبول كما مر واما عن الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية
 وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبياء ليست بالفعلية المحضة فاذن اقتران الفعلية
 بالقولية خاص بهم وهو محال على صدقهم واما عن الثالث فبان نقول مضافا الى ما مر
 من القول في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي آثار لنفوس الانبياء دالة
 على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم واما عن الرابع فبان نقول
 ان كتاب المعاصى يقتضى وجود ملكة من صفحة في النفس هي مقتضية لتعديدها
 ونسيان الفعل لا يكون من غير تلك الملكة فلا يكون مقتضية لسقوط تلك العقاب

ثم أعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة ليست مما لا يمكن ان يعيش
 الانسان الا بها ما هي امورا لا يكمل النظام المؤدى الى صلاح حال العموم في المعاش
 وللعاد الا بها والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة بحفظ اجتماعهم والضرر
 فان كان ذلك النوع منقوفا بتقلب وما يجري مجراه والدليل على ان ذلك تعيش سكان
 اطراف الصحراء بالسياسات الضرورية **اشارة** العارفة يريد الحق الاول لا الشيء غير
 ولا يثق ترشيحا على عرفانه وتعبد له فقط ولا نه مستحق للعبادة ولا نه نسبة شريفة
 اليه لا لرغبة ولا لهيبة فان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي
 فيه والمطلوب فيكون الحق ليست الغاية بل العاسطة الى شئ غير هو الغاية وهو
 المطلوب دون **اقول** لماذا كرهنا العارفة وغير العارفة من الزهد والعبادة
 واثبت مبادئ غير غير اعني الشواك العقاب اشارة في هذا الفصل الى غرض
 العارفة فيما يقصد لا تقول العارفة الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احدهما
 لنفسه خاصة وهي محبته لذات الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي
 حركته في طلب لقربة اليه والشيخ عبد عن الاول بالارادة وعن الثاني بالتعبد
 وذكر ان ارادة العارفة وتعبده يتعلقان بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان
 بغيره لذات ذلك الغير بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقول العارفة
 يريد الحق الاول لا الشيء غير بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته وقوله لا يثق ترشيحا
 على عرفانه لا يثق ترشيحا غير الحق على عرفانه فان الحق مؤثر على عرفانه لان العرفان
 ليس مؤثرا لذاته عند العارفة على ما صرح به فيما سبق وهو قوله من اثر العرفان
 للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو مؤثر وليس مؤثر لذاته فهو مؤثر لاجل غيره
 فالعرفان مؤثر لغيره وذلك الغير هو الحق لا غير فان الحق مؤثر على العرفان وانما
 لخص العارفة بانه لا يثق ترشيحا غير الحق على عرفانه لان غير العارفة يثق ترشيحا
 والاكثر ان عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان لاجلها اما العارفة فلا يثق
 شيئا عليه الا الحق الذي هو فقط مؤثر لذاته بالقياس اليه وقوله وتعبد له فقط
 اشارة الى تعلق عبادة العارفة ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ناقص ما ذكره فيما
 مر وهو ان عبادة العارفة رياء فاجبه لقوله ليحها الى جانب الحق وهو غير فان جازا

الى جهات الحق ليس هو الحق ذاته قلنا مرادة ليس ان العارف لا يقصد في تصديق الحق
مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما يقصد الحق بالذات و يقصد
ان قصد غيره بالعرض ولاجل الحق كما مر بهذا الحكم من حيث يلاحظه العارف نفسه
بالقياس الى الحق الاول الذي هو مرادة لذاته ثم اذا لوحظه كل واحد من الحق والعبادة
بالقياس الى الآخر وجد استناد العبادة الى الحق الاول واجبا من الوجهتين اما باعتبار
ملاحظة الحق بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولا نه مستحق للعبادة اما باعتبار
ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره في قوله ولا نه مستحق للعبادة و ذكر
القاضل المشارح في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او الصفة
من صفاته اولئك انفسهم وهي طبقات ثلاث مترتبة اشكر الشيف الى الاول بقوله و
تعبد له فقط والى الثانية بقوله ولا نه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولا نه نسبة
شرفية اليها تقول في هذا التفسير تخويز ان يكون للعارف مصوب بالذات غير الحق وباقى
الفصل يدل على خلافة ثمران الشيف اشار الى ان كون غرض العارف محالفا لا غرض
غير بقوله لا لرغبة او رهبة تاي لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب وبين فساد
كون ذلك غرضا بالقياس للعارف بقوله وان كما تاي وان كانت الرغبة او الرهبة
المذكورتان غايتين للعباد فيكون الثواب المرغوب فيه والعقاب المرهوب عنه هو
المبدى اعنى الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عايد الحق ويكون الحق غير الغاية بل هو ^{الوسيلة}
الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب الذى هو الغاية وهو المطلوب فيكون هو
المعصوم بالذات لا الحق فهذا اشرحه هذا الفصل قال القاضل الشارح
ومن الناس من احوال القول بكون الله تعالى موادا لذاته وزعم ان الارادة صفة
لا تتعلق الا بالممكنات لانها تقتضى توجيه احد طرفي المراءى على الآخر وذلك لا يعقل
الا في الممكنات قال والمشيء ايضا برهن في اول النمط السادس ان كل من يريد شيئا
فلا بد وان يكون حصوله المريد اولى من عده و يكون المقصود بالقصد الاول هو
ذلك الحصول ونهى عليه ان يحل من يريد مستحيل فاذن كل من اراد الله تعالى ان يكون
مرادة هو الله تعالى بل استحالة ذاته فاجاب عنهما بانها مصاحبة على المطلوب
لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن ولا بالاستحالة المريد وهو

ما ادعاه المتعترض ونحن نقول انها تتعلق بانه لا شئ غير وايضا اقول في بيانه
 ان الارادة المتعلقة بما يفعله المريد تقتضي امكان المراد وكمال المريد لا تتعلق
 الارادة به بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا المريد ارادة وهو هذا ليس المراد
 كذلك فاذن سقط الاعتراضات **الشك في الاستحالة** توسط الحق بمرحوم من وجه
 فانه لم يطعم لذة البهجة به فيستظمها انما مفاخرتها مع اللذات المخرجة فهو
 جنون اليها غافل عما وراءها ومثله بالقياس الى العارفين الامثال الصبيان بالقياس
 الى المختلين فانهم لما غفلوا عن طبيبات يخرج من عليها الباطن وارتفعت بهجته المباشرة
 على طبيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجدا اذا زوروا عنها غافلين لها عاكفين
 على غيرها كذلك من غرض النقص بصيرة عن مطابقة بهجة الحق بايدي من اللذات
 الزور فيتركها في دنياه عن كره واما تركها الا لستاجل اضاعتها وانما يعيد الله تعالى
 ويطيحه ليخلى له في الاخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم شرئ ومشرب هنيئ ومنكر
 بهئ واذا بعثر عنه فلا مطمح لبصره في اولاه واخره الا الى لذات قبيحة وزبدية
 والمستبصر بهذا اية القدس في شجنت الا يثار قد عرف اللذة الحق وولى وجهه سمتها
 مستوحا على هذا المأخوذ عن مرشدة الى ضده وان كان ما يتوخاه بكده مبدؤا
 له بحسب عدة اقل الخدج الناقص يقاخذ حيت النافذة اذا جاءت بولدها
 ناقص الخلقة والولد صمد والحنون المشتاق وحمله السن واحمله اى احكمته لتجارتها
 فهو صمدك ومحنك وانزور عنه اى عدل عنه وعاف الطعام والشراب اى كرهه
 فلم يتناوله وعكف على الشئ اى اقبل على الشئ معاظبا وخوله الله شئ اى ملكه
 اياه وبعثر عنه اى كشف عنه وطموحه بصره الى الشئ اى ارتفع والقبب البطن والذبد
 الذكر وقد لاحظ الشئ فيهما قول النبي من وقع شرب حلقه وقببه وذبد به فقد قى
 واللقلق اللسان والشجج جمع شجج وهو طريق الوادى والكدا الشدة في العمل وطلب
 الكسب والغرض من هذا الفصل تهديد العذر لمن يجترأ ان يجعل الحق واسطة
 في تحصيل شئ آخر غيره وهو من يزهى في الدنيا ويصيد الحق رغبة في الثواب رهبة
 من العقاب ووجه العذر بيان لقصة في فاته وفي عبارات القوم وللشئ لطائف
 كثيرة يتبين المتأمل فيها ومنها وصفت اللذات الحسية بقصص الخلقة وهو

نقصان لا يمكن ان يزول منها تشبيه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمال
 الذي يطلب شيئاً فانه يعاقب يده بما يليه سواء كان ما علق به يده مطنونة او لم يكن
 ومنها التشبيه على ان زهد غير العارفين زهد عن كره فحسب مع كونه في صورة
 الزهاد احرص الخلق بالطبع على الذات المحسية فان تترك اشياء ليست اجل اضعافه
 اقرب الى الطبع منه الى القناعة ومنه نسبة همنية الى الدنيا ناعة والضعف وان قس على
 لبعده مشعر باننا في منزلة من ان يستحق تلك الذات الخسيسة ومنها التقدير الباطن
 في تخصيص لذة البطن والفرج بالذكر وقد ذكر في آخر الفصل ان هذا الذي قصه المحقق
 ينال ما يرجوه ويطلبه بكثرة من الذات المحسية حسب عدله لا ثباتاً وقد اشار
 الى كيفية ذلك في النمط الثامن حين ذكر مكان تعاق نفوس البدن باجسام هي
 موصوفات لتحيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي يليق بها اشارات
 اول درجات حركات العارفين ما يسمى بهم الا رادة وهي ما يصير لستبصر باليقين
 البرهاني والسالكين للنفس الى العقد الايمان من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى
 فيتحركوا الى القدس ينال من روحه الاتصاف بما دامت درجة هذه فهو رتبة
 اعتراة اى غشيه واعتلاق العروة الوثقى اى الاعتصام بها اعلو ان الشئ المراد بعد
 ذكر مطلوب العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سائر طرق الحق
 من بدو حركتهم الى نهايتها التي هو الوصول الى الله تعالى ويشير ما ينبغي لهم في
 منازلهم فذكرها في احد عشر فصلاً متواليه اولها هذا الفصل وهو مشتمل على
 ذكر مبادئ حركاتهم فذكر ان الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم
 وهي المبدأ القريب من الحركة ومبدأ تصورات الكمال الذي انما حصل بالمبدأ الاول
 الفاضلة آثاره على المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم والتصديق بوجوب
 تصديقاً عاجزاً ما مع سكون نفس سواء كان يقينياً مستفاداً من قياسها فان
 او كان ايها المستفاد من قبول قول الاثمة الهاديين الى الله تعالى فان كل واحد
 منهما اعتقاد يقينى تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما كانت الارادة متروكة
 على هذا التصديق عرفها بانها حالة يعترف بها لا استنباطاً والعقد المذكور ثم يخرج
 بانوار غيبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغير فهي مبدأ حركته السر

الى عالم القدسي وغايتها نيل روضة الاتصال بذلك العالم واعلم ان الشيء ذكر في المخط
 الثالث ان الحركة الارادية الحيوانية اربع مبادئ من رتبة الادراك ثم الشوق المسمى
 بالشهوة او الغضب ثم الحرمان المسمى بالارادة الحجازية ثم القوى المؤثرة المنبثقة فلا عظمة
 والحركة المذكورة ضمنها المسمى بالارادة الحجازية ارادية لكنها ليست بحجازية فإلها
 من المبادئ المذكورة الاولى وهي ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون
 النفس والثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا ههنا لانها لا يتباينان
 الا عند اختلاف الدواعي والصعوبات وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون
 النفس الذي ينتشر طهنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بحجازية وانما
 الشارح اورد في تفسير هذا الفصل صنات طلاب الحق والرايات الثلاثة بكل صنف
 وذلك غير مناسب لما فيه اثبات مراتب ثم ان يحتاج الى الرياضة والرياضة متوقفة
 الى ثلاثة اغراض الاول تخفية ما دون الحق عن مستن الايثار والثاني تطهير النفس
 الاطارة للنفس المطمئنة لتجذب قوى التحصيل والوهم الى التوجهات المناسبة للامر القدر
 منصرفه عن التوجهات المناسبة للامر السفلي والثالث تلطيف السر للتهذيب والاو
 تعين عليه الزهد الحقيقي والثاني يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة عن افكرة
 ثم الى ان المستخدمة تقوى النفس الواقعة لما نحن به من الكلام من قعر القبول من
 الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قائل ذي بعبارة بليغة ولغة مزخمية وسميت
 مرشداً وما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي
 نأمر به شياكل المشوق ليس سلطان الشهوة **اقول** مستن الايثار طريقتان
 والمشفقة المقرنة وكلام زعيم اي رقيق يوزن ثم ثوب اي لينه والشهوان الكس الخلق وجمع الشهوان والمقصود
 من هذا الفصل ذكر الحجاب المراد الى الرياضة وبين اغراض الرياضة وما اذكر قبل الخوض في تفسير
 موعظة الرياضة فاقول رياضة اليها ثم منعها عن اقدامها على حركات لا يرضيها الراض و
 جبارها على ما يرضيها لين من على طاعته والحق الحيوانية التي هي مبدأ الادراكات لا يصلح
 الحيوانية في الانسان اذا لم يكن له طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة هيمته
 غير مرتاضة تدعوها شهوة تارة وغضبها تارة اللذان تأثيرهما المتخيلة والحق
 بسبب ما يذكرانه تارة وبسبب ما يتأدى اليها من الحواس الظاهرة تارة الى

ما يلاشهما فيتم احكامها كات مختلفة حيوانية بحسب تلك الدواعي وليستخذهم القوة
 العاقلة في تحصيل مراداتها فيكون هي اما رة تصدر عنها افعال مختلفة
 المبادى والعقلية مؤتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمبغها
 عن التخييلات والتوهمات والحساسات والا فاعيل المشيرة بالشهوة والغضب و
 اجبارها على ما يقتضيه العقل العلى ان يصير مؤتمرة على طاعة متأدية في حد
 تأمر باصرها وتنتهى بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال مختلفة
 بحسب المبادى وباقي القوى باصرها مؤتمرة مسائلة لها وبلن الحالتين حالات
 مختلفة بحسب استيلاء احد رما على الاخر تتبع الحيوانية فيها احيانا هواها عاصية
 للعاقلة ثم تندم فتلوم نفسها فيكون نوعا ما واما سميت هذه القوى النفوس
 الا مارة واللامية والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها بحدة السمات في التنزيل
 الا لى فاذا ن طاعة النفس نهىها عن هواها وامرها بطاعة مولاها وما كانت
 الاغراض العقلية مختلفة كانت الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة العملية
 ومنها الرياضات السمعية السماعية بالعبادات الشرعية وادق اصنافها رياضات
 العارفين لا تخرج يدون وجه الله تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضاتهم
 منة النفس عن الانشغال الى ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحو البصير
 الاقبال عليه والا فطامع عما دونه ملكة لها وظاهر ان كل رياضة داخلية باقية
 في هذا الرياضة ولا ينعكس الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم
 يبتدى من اجل صنفها ويلتئى عند دقيقتها فلهذا ما اقول في الرياضة وارجع
 الى المقصود الاقصى من الرياضة شئ واحد هو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك
 موقوف على حصول امر وجودى وهو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط
 بمرور المانع والموانع الخارجية واما داخلية فاذا ن الرياضة بهذا الاعتبار
 من جهة نحو تلك الاغراض احداتها تنحى ما دون الحق عن مستن الايثار وهو ان
 الموانع الخارجية والثاني تطوى النفس الا مارة والمطمئنة لينجذب التخييل و
 التقوى من الجانب السفلى الى الجانب القدسى وليشيعها سائر القوى ضرورية وهو
 اثر الموانع الداخلية اعنى الدواعي الحيوانية المذكورة والثالث تلطيف السر

للتنبيه وهو يحصل بالاستعداد لنيل الكمال فان مناسبة السر مع الشيء اللطيف لا يمكن
 الا بلطفه السر عبارة عن تحقيقه لان تمثيل فيه الصور العقلية سبحة ولا ينفع
 عن الامور الالهية المحيية للشوق والوجد بسهولة ثم ان الشيفر لما فرغ عن ذكر اغراض
 الرياضة ذكر ما يعين على الوصول الى كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد ذكر
 ما يعين عليه شيئا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب الى العارفين الذي هو التنزه
 عما يشغل السر عن الحق كما هو وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر ما يعين عليه ثلاثة
 اشياء الاول العبادة المشفقية بالفكر يعنى التسوية الى العارفين وثلاثة اقترن بها
 بالفكر ان العبادة يحصل البدن بجليته متابعة للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة
 الى جناب الحق بالفكر صار الانسان بجليته مقبلا الى الحق والا فصارت العبادة سببا
 للشقاوة كما قال عز وجل قَوْلُ الْغُلَامِ الْاِسْلَامُ الَّذِي تَحْتَمِلُونَ صَلُّوا تَرْتِمُوا سَأْتُمُونَ نَارَ
 هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها الصغار يا ضمة ما لهم العابد والعارف هو
 نفسه يلجها بالتقوى عن جناب لغز والى جناب الحق كما هو الثاني الا لكان وهي تعين
 بالذات وبالغرض ووجها عانتها بالذات ان النفس الناطقة يقبل عليها اعجابها
 بالتأليفات المتفتحة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادة الصوت
 الذي هو مادة النطق فيذهل عن استعمال القوى الحيوانية واغراضها الخاصة
 بها فيشبعها تلك القوى وتر تكونه كالحان مستحسنة لها ووجها عانتها بالعرض
 هو اقتران الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لا شتمها على الحكاية التي تميل
 النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا على طلب الكمال صارت للنفس
 متبتهجة لما ينبغي ان يفعل فخلبت على القوى الشاغلة اياها وطوعتوا والذات النفس
 الكلام الواعظ يعنى الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه الاقتناع وسكون
 النفس فانه ينبيه النفس ويحيطها غالبية على سائر القوى لاسيما اذا اقترنت بأمر باربعة
 احد هما يعود الى القابل وهو كونه نركيا فان ذلك كنهها دة يثق كد صدقه ووعظه
 من لا يتعظ لا ينجم فان فعله يكذب قوله والثلاثة الباقية يعود الى القول منها
 واحد يعود الى اللفظ وهو كونه بعبادة بليغة اى يكون مستحسنة واضحة الكلمة
 على كمال ما يقصد القابل غير زياة عليه ولا نقصان منه كانه قالب مفرغ

فيه المعنى وواحد يعرج الى هيئة اللفظ وهو ان يكون منبعه زخمية فان ملين الصوت
 بغير النفس هيئة تعد لها مخرجا مساحمة في القبول وشدته بغيرها هيئة تعد لها
 ضحاك مستمتع عن القبول كذلك للنعمة تأثيرات مختلفة في النفس تناسب كل
 صنف منها صنفا من الهيات النفسانية والا طباء والخطباء يستعملونها في المعالجات
 الاصل من النفسانية وفي ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد
 يعرج الى المعنى وهو ان يكون على سمت رشيدي او يكون مراديا الى تصديق بانفع
 المراد للسلوك سيرة وواعلم ان نفس الكلام الواعظة يسمى في صناعة الخطابة بالعموم
 والا مورا للمذكوته اللاحقة به المعينة على الاقتناع بالاستدراجات واما الثالث فقد
 ذكر ما يعين عليه شيعتين الاول الفكر اللطيف وهو ان يكون معتدلا في الكمية
 والكيفية وفي اوقات لا يكون الامور البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين غيرها
 شاعرا بالنفس عن الذكوات العقلية فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر يقيد النفس
 هيئة تقدمها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق العفيف وواعلم ان العشق
 الانساني ينقسم الى حقيقي مر ذكره والى مجازي والثاني ينقسم الى نفساني والى حيواني والنفسا
 هو الذي يكون مبداء مشاكلة نفس المعاشق لنفس المحشوق في الجوهر ويكون اكثر
 اعجابه بشمال المعشوق لانها آثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداء
 مشهوكة حيوانية وطلب لذة بهيمة ويكون اكثر اعجاب المعاشق بصورة المعشوق وخلفه
 ولونه وتخطيط اعضائه لانها امور بدنية والشيعتين اشار بقوله بالعشق العفيف الى الكلام
 من المجازيين لان الثاني من نقيضه استيلاء النفس الامارة وهو معين لها على استئثار
 القوة العاقلة ويكون في الاكثر مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو
 يجعل النفس لينة شقيقة تلتجئ لذة منقطعة عن الشواغل الدنيوية معرضة عما سوى
 من مشوقة جاعلة لجميع المصومها واحدا ولذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي
 اسهل على صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الى الاعراض عن اشياء كثيرة واليه اشار بقوله
 من عشق وعف وكثر ومات فاشهد ان اشار الى فقراته اذا بلغت به الارادة
 والرياضة حلا ما عنت له خلجات من اطلاق نور الحق عليه الذي لا مكانها
 بروق يوم مضى اليه ثم نزل عنه وهي المسماة عندهم اوقانا وكل وقت يكشفه

وحدان وجله ووجد عليه ثمراته بكثر عليه هذه الفواشي اذا معن في الارتياض
اقول عن الشيء اعتراض وخسران فاحسب استبدك وعض البوق وميض او مضى
 لمع لمعان خفيفا غير معترض في نواحي العظم والشفيف اشار في هذا الفصل الى الاول درجات
 الوجدان والاتصال وهو انما يحصل بعد حصول شئ من الاستعداد للكتب بالارادة و
 الرياضة وتترأث بقرائن الاستعداد وقد لاحظوا في تسمية بالوقت قول النبي
 صلعم لي مع الله وقت لا يسعني فيه طاف مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان
 يكشفان الوقت لا يتساويان لان الاول محزن على استبطاء الوجدان والاخر اسف
 على فواته **اشار** لا تشر ان يلتقي غل في خلعت حتى يمشا في غير الارتياض فكلما
 عاج منه الى جانب القدس يتذكر من امره امرا فحشيه عاش ميكاد وري الحق فكل
 شئ **اقول** او غل اي سار سريعا او معن فيه وتوغل في الارض اي سار فيها فاعبد
 منه ويوجد في بعض النسب بالوحدين اي ليون غل وليتوغل ولجها اي ابصره بنظر
 خفية وعاج عنه اي رجع واثنى عنه وعاج به اي اقام به وكلفى ان الاتصال بجانب
 القدس فاذا صار ملكة فهي مدخل قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي لان معدا
 لحصوله من قبل **اشار** ولعله الى هذا الحد يستعمل عليه غل شيه ويروى هو
 عن سكينه فينته جليسة لاستيفان عن قرارة فاذا طالت عليه الرياضة
 لم يستقر غل شيه وهدى للتلبس فيه **اقول** علا واستعمل معني والسكينة
 الوقار واستقر في قعدته اي قعدت فمودة منتصبا غير مطمئن واستقره الخوف
 وما يشبهه اي استخفه والتلبس كما للتلبس هو كتمان الخيف السبب فيما ذكره الشيخ
 ان الامم العظمى اذا طافوا انسان بغتة قد يستقره لكون النفس غافلة عن هجر
 غير متاهية له فينهمز عنه دفة فاذا تقوى واستمر به الف الالسان نال عنه
 الاستفزاز لان النفس قد تنأهب لليقظة اذهى متوقفة لعودة العاكرت ينكس
 من نفسه الاستفزاز للذكور لا استنكافه عن الدرائ بالكمال فلذلك يؤثر كتمان ما يروى
 عليه ويستعمل التلبس فيه **اشار** لا تشر ان لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب
 له وقته سكينه فيصير المخطو ما لوقا والو مبيض شها يا بديا ويجعل للمع
 مستقرة كالها صخرة مستقرة ويستمتع فيها بهجة فاذا انقلب عنها انقلب حيران

اسقا أقول وفي بعض النسخ يدل قوله تنقلبه وقته سكونه ينقلب له وقد سكونه
يقال وقد فلان على الامير اذا ورد رسول الله فهو واذا لم يجر وقد واكروا في الاول اظهر
والخطف الاستيلاء الشهاب شعلة نار ساطعة وشهابا بينا اي واضح او في
بعض النسخ ثبات اي ثابته ونحوه له معارفه مستقرة اي مع الحق الاول اسقا اي
متلها والمعنى ظاهر اشارة وتعلل الى هذا الحد يظهر عليه ما به فانه انما

في هذه المعارف قل ظهوره عليه فكان هو هو غائب حاضرا وهو طاعن فيها
اقول تغلغل الماء في الشجر اي تغلغلها وطمع اي سار والمعنى انه قبل هذا المقام
كان بحيث يقل ظهوره ذلك عليه اثار لا يتهاجر عند الذهاب الاسف حاله كذا فلان
فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهوره ذلك عليه فبداه جليسه حالة الاتصال
بجانب الجبال حاضرا عنده مقبلا معه وهو بالحقيقة غائب عنه طاعن الى

غير اشارة وتعلل الى هذا الحد انما يتسرى له هذه المعارف احيانا لم يتدرج
الى ان يكون له متى شاء اقول في بعض النسخ انما يتسرى له اي ينفتح وينسجل
عليه يقال مناه اي فتح وسهولة اشارة ثم انه لتقدم هذه الرتبة فلا تنق

امره على مشتبه بل كلما لاحظ شيئا لاحظ غيره وان امرين ملاحظته للاعتبار
فيشبه له تعريجه عن عالم النور الى عالم الحق مستقر به ونجيت حوله الغافلون
اقول يتعرج عرجاى ارقى وعرج عليه تعريجاى اقام وعرج اليه والعرج اي
مال وانعطفت فالعرج عرجا مبالغة في الارتياء واما بمعنى الميل والانقطاع وجف
واحتفت حوله اي اطلال به واستدار حوله والمعنى ظاهر اشارة فاذا عبر

الرياضة الى النيل صا رسره مرة محلوة محاذى بها شطر الحق ودرت عليه اللذات
العلی و فرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر الى الحق ونظر الى نفسه وكان
بعد مترددا اقول يتوحد اللبن وغيره انصب فاض ومضاه ان العارف اذا
تمت رياضته واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق دائما
واتما صا رسره الخالى عما سوى الحق كمن لا يحلوه بالرياضة محاذى بها شطر
الحق بالارادة فيتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات الحقيقية وانتهى بنفسه
لما بها من اثر الحق فكان له نظر ان نظر الى الحق المبتهم به ونظر الى ذاته المبتهم به

بالحق وكان بعد في مقام التردد بين الجانين **اشارته** ثرائه لغييب عن نفسه
 في لحظة جناب القدس فقط وان لم يلاحظ نفسه من حيث هي لاحتظة لا من حيث هي
 ترينها وهنالك يحق الوصول **اقول** هذه الخرد درجات السلوك الى الحق وهي
 درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك فيه وهي ينتهي عند الحق والفتاء في
 التوحيد على ما مضى وفي هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق ويتم
 الغيبة عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس لا ينافي ملاحظتها
 ولذلك قال وان لم يلاحظ نفسه من حيث هي لاحتظة لا من حيث هي ترينها وبيان ان اللاحظ
 من حيث هو لا حظ اذا لم يلاحظ كونه لاحتظة فقط لم يلاحظ نفسه الا ان هذه الملاحظة دون
 الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحتظة للنفس من حيث هي منتقشة
 بالحق متزينة بزيينة حصلت لها منه فهي مبتهجة بالنفس والابتهاج بالنفس ان كان
 بسبب الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذا هو تارة متوجهة الى النفس تارة
 متوجهة الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد واما هنا فهي متوجهة بالكلية الى الحق
 واما لم يلاحظ النفس من حيث هي لم يلاحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة الحق
 فقط فهي ملاحظة النفس بالجواز وبالعرض ولذلك حكم هنا بالوصول الحقيقي
 فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات
 المذكورة فيها فاقول ان كل حركة فلها مبدأ ووسط في منتهى واذا كانت المقارئة
 من المبدأ والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة كان لكل واحد منها
 ايضا ابتداء ووسط وانتهاء ووسط والجميع تسعة فالشيء اورد بعد فصل الرياضة
 تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي ذكر فيها اولها **اشارته**
 المسمى بالوقت ويمكنه بحديث يحصل في غير حال لا يرتاض واستقرار لا يحدث يزول
 معه الاستقرار مشتملة على مراتب يبدأ به السلوك والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها
 ان زيادة الاتصال الذي عبر عنه بصيرورة الوقت سكونية ويمكن ذلك حتى يلتبس
 اثر الحصول باثر الاحصول واستقراره بحديث يحصل من شئ مشتملة على مراتب
 وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشية
 واستقراره مع عدم الرياضة وثبوتها مع عدم ملاحظة النفس مشتملة على مراتب

المنتهى تلبية الالتفات الى ما تتركه عنه شغل والاعتدال بما هو طوع وعص المتقوى
 عجز والتبجح بربنية الذات من حيث هي الذات وان كانت بالحق تية ولا قبالة الكلية
 على الحق خلاص **اقول** لما فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى الى درجة الوصول
 اراد ان يذنبه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس اليه فنبذ
 بالزهد الذي هو نزهة ما عما يشغل عن الحق وذكر ايضا انه شاغل فقال بالالتفات
 الى ما يتركه عنه يعني ما سوى الحق شغل فلان الزهد مشغول الى ما يجتري عنه
 ثم عقب بالعبادة التي هي تطهير النفس الا مارة للنفس المطمئنة ليقوى
 المطمئنة على فعالها الخاصة باعانة الا مارة ايا ما على ذلك وذكر
 انه ايضا عجز فقال والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما
 يطيعها عجز فاذا في العبادة ايضا مشغولة الى ما يجتري عنه ثم عقبه باخر درجات
 السلوك المشترقية الى الوصول فان التنبيه على نقصانها ينتظم من التنبيه على
 نقصان ما قبلها وذكر ان لا يتهاج بما يحصل للذات للبربح من حيث هو الذاته
 وان كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه تية وجب فانه يقتضي ترددا من جانب الى
 جانب يقابله وقد ينبغي بذلك الهداية عن التجرد فقال والتبجح بربنية الذات من حيث هي
 الذات وان كان بالحق تية فاذا ان الوقوف في هذه الدرجة من السلوك ايضا يكون
 متشادا الى ما يجتري عنه بالسلوك ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره
 في آخر المراتب فقال والاقبال بالكلية الى الحق خلاص هناك ايضا ظهر معنى قوله
 التخلص على خطر عظيم اشارته العرفان مبتدئ من تفريق ونقص ترك
 معن في جمع هو جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منه الى الواحد ثم
 وقوف **اقول** قد جمع الشئ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل **اقول**
 في تقريرة انه مشهور بين اهل الذوق ان تكيل الناقصين يكون بشيئين تحلية
 وتحلية كما ان ملاواة المرضى يكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني
 ايجابي وربما يفر عن التحلية بالتذكية ولكل واحد منهما درجات اما درجات التذكية
 فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا الفصل في اربع مراتب تفريق ونقص وترك
 ورفض فالتفريق مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما

على الآخر ومنه فرق الشعر والنقص تحريك شئ يتصل عنه شيئاً مستغفراً
بالقياس اليه كالغبار عن الثوب الترك تخلية وانقطاع شئ عن شئ والرفض ترك
مع افعال وعدم مبالاة والعرفان مبني من تفرق بين ذات العارف وبين جميع
ما يشغله عن الحق باعيانها ثم نقص لان تلك الشواغل كالليل والالفاظ واليهما
عن ذاته تكميلاً لها بالبرهان عن سوى الحق والاتصال بترك لخواص الكمال لاجل
ذاته ثم رخص لذاته بالكلية فهي درجات التزكية واما التغلية فيصورها النبي ذكر
درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها بالاجمال ان العارف
اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغفرة في قدرته المغلفة
بجميع المفردات وكل علم مستغفراً في علمه الذي لا يقرب عنه شئ من الموجودات
وكل ارادة مستغفرة في ارادته التي يمتنع ان يأتى عنها شئ من الممكنات بل كل
وجود وكل كمال وجود فهو صانع عنه فائض من لونه صار الحق صانعاً الذي
به يصير سمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوه
الذي به يبصر فصار العارف متخلفاً باخلاق الله تعالى بالحقيقة وهذا معني
قوله العرفان معني في جميع صفات هو جميع صفات الحق لذات المريدة بالصدق
ثم انه بعد ذلك يحاطن كون هذه الصفات وما يجري مجراها مع كثرة بالقياس الى
الكثرة ومختصة بالقياس الى مبدأها الواحد فان علمه الذاتي هو بعينه قدرته
الذاتية وهو بعينه أمره وكذلك مآثرها واذا لا وجود ذاتية لغيره فلا صفات مغايرة
للذات ولا ذات مضافة للصفات بل لكل شئ واحد منها كما قال عز من قائل
انما الله الة واحد فهو كل شئ غير هذا معني قوله منتهى الى الواحد وهناك
لا يبقى وصف ولا صوت ولا سال ولا مسلول ولا عارف ولا معرف
ومقام الوقوف اشعاراً من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد
العرفان كان لا يجد بل يجد المعروف به فقد خاص بحجة الوصول وهناك درجات
ليست اقل من درجات ما قبله اثرنا فيها الاختصار فانها لا يفهمها الحديث
ولا يشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال ومن احب ان يتعرفها
فليتدبر الى ان يصير من اهل المشاهدة ون المشافهة ومن الواصلين

الى العيين دون السامعين لا اثر اقول العرفان حال للعارفين بالقياس الى المعرف
فهي لا محالة غير المعروفة فمن كان غير ضده من العرفان بنفس العرفان فهو ليس من
الموحدين لا يريد مع الحق شيئاً اخر غير هذه حال المبتدئين بزيته ذاته وان كان
بالحق واما من عرف الحق وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي
هو حاله لذاته فهو قد وجد العرفان كانه لا يجد له بل يجد المعرف فقط وهو
الحق نفس لجة الوصول اى معظمه وهناك درجات هي درجات التخليق بالامور
الوجودية التي هي النفوس الالهية وهي ليست باقل من درجات ما قبله اعني
الدرجات النورية من الامور الخلقية التي يعود الى الاوصاف العددية وذلك لان
الاهيات محيط غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية والى هذا يشير في قوله
عز وجل **كَانَ الْخَيْرُ مِمَّا دُلِّكُمُ لَا إِلَهَ إِلَّا رَبِّي لَقَدْ أَخَذَ لَكُم مِّلًّا تَرَوُهَا وَلَمْ تُحِيطْ بِهَا وَلَئِنْ لَمْ تَدْرِكُوا لَمَّا تَرَوُهَا لَئِنْ لَمْ تَدْرِكُوا لَمَّا تَرَوُهَا لَئِنْ لَمْ تَدْرِكُوا لَمَّا تَرَوُهَا**
فالانقضاء في تلك الدرجات سلوك الله تعالى وفي هذه سلوك في الله تعالى وينتهي
السلوك بالانقضاء في التوحيد واعلم ان العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة
لان العبارات من صفة المعاني التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم
يتذكرونها ثم يفتقرونها تعليمات وتعليلات التي لا يصل اليها الا غائب عن ذاته
فضلا عن قوى به نه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ لهذا عن ان يعبر عنها بعبارة
وكما ان المعقولات لا يدرك بالاهام والموهومات لا يدرك بالتجارب والتجارب
لا تدرك بالحس من كذا الى ما من شأنه ان يعاين بعين اليقين فلا يمكن ان يدرك
بعلم اليقين فالواجب على من يريد ذلك ان يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون
ان يطلبه بالبرهان فهذا بيان ما ذكره الشيخ واستثنى الخيال في قوله ولا يكشف
عنه المقال غير الخيال كما سبديني في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا اشتغلت
ذواتهم بمشاهدة العالم القديسي فقد تبرا آثما في خيالهم لا تقهر مؤلفيها في حكاية بقول
جدا **تَكْبِيْدُهُ** العارفين هشدش يسام يحجل الضعيف من تواضع مثل ما يحجل الكبير
ويبسط من الخامل مثل ما يبسط من التنبه وكيف لا يحش وهو فرحان بالحق و
وبكل شيء فانه يرى فيه الحق وكيف لا يستوى والجميع عند اسواسية اهل الرحمة
قد شغلوا بالباطل اقول لما فرغ عن ذكر درجات العارفين شرع في بيان

اخلاقهم واحوالهم ترقى رجل هش بش اي طليق الوجه طيب لباس اي كثير التلبس
والدنية المشهور ويقابله الخامل وسواسية على فترات ثمانية اي اشياء وهي قريسية
الاستغناء من لفظ سواعد وروية قولاء يوما يشبهها وليس على قياس معنى الفصل
ظاهر وهذا ان الصفات اعنى المفضى شبه العامة وتسوية الخلق في النظر اشراك
الخلق واحد يسمى بالمرضاء وهو خلق لا يبقى لصاحبه انكار على شئ ولا خوف من
هجوم شئ ولا خزن من فوات شئ واليه اشار عمر وجل من قائل ورضوان من الله اكبر
ومنه يتبين تأويل قولهم غارن الجنة ملك اسمه رضوان فليبدى العار منه
احوال لا يحتمل فيها الهوس من الحفيف فضلا عن سائر الاشياء غل الخلق وهي في اوقات
الزعاجه يشير الى الحق اذا تاح حجاب من نفسه او من حركة سر قبل الوصول
فاما عند الوصول فاما شغل بالحق عن كل شئ واما سعة المجالين لسعة
المسورة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو هش خلق الله بهيئته
اقول الهوس المصوت الخفى محفيت الفرس دوية في حريم وكذلك حفيف جناح الطائر
وخلجه جذبه وانزعج وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج اي قلعه عن مكانه فانقلعه وتاه له
اي قدما وفي رواية باس اي ظهر ريق باس بسره اي اظهره والمعنى ان للعارنا احوالا
لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشئ اصدنا
ما يحس به فضلا عما فيه وتلك الاحوال يكون في اوقات توجبه بسره الى الحق
اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الى الحق اذ قدر له حجاب ما من
جمية تنفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداد او من جمية حركة سر كما ان يتماثل في فكرة
فيخرج له الالتفات الى شئ غير الحق وبالحكمة لا يتم بسبب احد المانعين وصوله بالحق بل
يبقى منتظرا حتى يغلب عليه بسبب ذلك السامة من كل وارد غير الحق
والملالة عن كل شاغل عنه فلا يحتمل شيئا مما هو صفه اما عند الوصول
والانصراف فلا يكون كذلك لان عند الوصول لا يغفل عن احد الامور
احد ما ان يكون بالقوة بحيث لا يفقد مع الاشتغال بالحق على الالتفات الى غير
اما القصورها واما الشدة الاشتغال وسر يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل
ما يرد عليه فلا يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان يكون بالقوة بحيث نفى

الامر من معاذ لميل بالامور الخارجية لا تكون شاملة اياها عن الحق واماعند
 الانصار ان فلان يكون تراهاش الخلق بهيئة فليتلقي ما يريد عليه مع انبساط وبشاشة
 تلبيه العارف لا يعينه التجسس والتجسس ولا يستهويه الغضب عنه شاهد
 المنكر كما يعترية الرحمة فانه مستبصر بسير الله في القدر فاذا امن بالمعروف امر برفق
 ناصحه ولا يعنف معيّر واذا جسم المعروف فرمها غار عليه من غير اهله اقول
 لا يعنيه اى لا يحكمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه فانه ما يعنيه والتجسس
 التفتيش وتجسس من المشي اى تختبر خيرة واستهواك الشيطان وغيره اى
 استهوامه وغيره اى نسيه الى العار وجسم اى عظم وغار الرجل على اهله يغار غيرة
 ومعاذ ان العارف لا يفهم تجسس احوال الناس وذلك لكونه مقابلا على شانه فاغرا
 عن غيره غير متبعر لعونه احد ولا يتجسس لا فارغ او خائف او غائب ولا يستهويه
 الغضب عند مشاهدته منكر بل تعترية الرحمة وذلك لوقوفه على سر القدر واذا
 امر بالمعروف امر برفق ناصحه ولا يعنف معيّر امر الوالد للولد وذلك لشقيقته على
 جميع خلق الله واذا عظم المعروف فرمها بسيرة غير عليه من غير اهله وانفاضل الشاكر
 قال في تفسيره واذا عظم المعروف لغيار اهله فرمها اعتراة الغيرة منه لا الحسد وهو
 غيب مطابق للمتن تلبيه العارف شجاع وكيف لا وهو مجزل عن تقية الموت
 وحيوا دا وكيف لا وهو مجزل عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه كبر
 من ان يخجل من التلبس ونساء الاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق اقول
 الكرم يكون اما ببدل نفع لا يجب بذله او وكيف ضرر لا يجب كفه والاو يكون
 اما بالنفس وهو الشجاع عدا وبالمال وما يجرى مجراة وهو الجود وها وجوديات
 الثاني اما يكون اما مع القدرة على الاضرار وهو الصفر والتفوق اما مع القدرة
 وهو نسيان الاحقاد وها عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره الشيخ
 وذكره الله تلبيه العارفون قد يختلفون في الهمم بحسب ما يختلف فيهم من
 الخواطر على حسب ما يختلف عندهم من دواعي العبر فرما استوى عند العارف
 القشف والترف بل ربما اثار القشف وكذلك ربما استوى عند التقل والعط
 بل ربما اثار التقل وذلك عند ما يكون الهاجس ببالة استحقاقه ما خلا الحق

ورسما اصغى الى الزينة واجيب من كل جنس عقيله وكرة الخداج والسقط وذو العند
 ما يعتب عاقبة من صحة الاحوال الظاهرة فهو يداد البهاء في كل شيء لانه منزلة خطو
 من العناية الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهاء وقد يختلف هذا
 في عارفين وقد يختلف في عارف بحسب قوتين اقول يقشفت الرجل بالوجه
 الشمس والفقر فتغير واصابه قشفت والمنقشفت الذي يتبلغ بالقوت وبالمرور
 واثرة النعمة اى اطقته وهو ثقل بين الثقل اى غير متطير باصغى اليها بال
 وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر دارة والخداج النقصان والسقط حري
 المتاع وارتاد اى طلب مع اختلاف في معنى وذهاب اليها والبهاء الحسن والزينة
 الفضيلة وخطيت المرأة عند الزوج خطوة بالصم والكسرى قربا ومنزلة وعكف
 عليه اى اقبل عليه مواظبا والمعنى ظاهر وفي قوله لانه منزلة خطوة من العناية
 الاولى واقرب الى ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهاء وجهان من السبب
 بميل العارف اليها احدهما فضل العناية والثاني مناسبة الامر المقدسى لتدبيره
 والعارف بها ذهل فيها ايضا به فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف
 والتكليف لمن يغفل التكليف حال ما يعقل لمن اجترح بخطيئة ان لم يغفل التكليف
 اقول اجترح اى اكتسب والمراد ان العارف بها ذهل في حال اتصاله بالعالم
 القدس من هذا العالم فغفل عن كل ما في هذا العالم وصدر عنه احلا لا بالتكليف
 الشرعية فهو لا يصيب بذلك متاملا لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق
 الا بمن يعقل التكليف في وقت يعقله ذلك او بمن يتأثر بتلك التكليف ان لم يغفل
 التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين اشهر انهم
 اجل جناب الحق عن ان يكون شرعية لكل واردا ويطالع عليه الا واحد بعد واحد
 ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للغفل وعبرة للحاصل فهم سمعه
 واشهر ان عنه فليتم نفسه لعلها لا تناسبه وكل ميسر ما خلق له اقوال
 الشرعية مؤد بالشارية واشهر ان عنه اى تقبض تقبض المدعو والمراد ذكر
 قلة عدو الواصدين الى الحق والاشارة الى ان سبب ابتكار الجهم والفساد المذكور
 في هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس عدا ما جهلوا الى هذا النوع من الكمال

الى القوى البدينية هيئات تنال ذات النفس وكيف لا وانت تعلموا يعزى مستشعر
 الخوف من سقوط الشهوة وفساد الحضم والعجز عن افعال طبيعية كانت متواترة اقول
 فيه في هذا الفصل على الامساك عن القوة الكائن عن العوارض النفسانية اشار
 بقوله ليس قد بان لك الى ما ذكره في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس
 البدن قد يفعل عن هيئات تعرض لصاحبه او لا اشارة اذا راضت النفس للطمع
 قوى البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج اليها اجتهادها او تجتر
 فاذا اشتد الجذب اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المعلى عنها فوعدت
 الافعال الطبيعية المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يقع من التحلل الادون
 ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرضى كما لا يعزى عن التحلل للحرارة وان الحركات
 لتصرف الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضادة مستقط للقوة ولا وجود
 له في حال الانجذاب المذكور فللعارفين ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة
 وزيادة امرين فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحار فقدان المرض المضاد للقوة
 وله معنى ثالث وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين والعداد
 اولى باحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بما عايناه من هيب الطبيعة اقول
 السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوة هو توجه النفس بالكلية
 الى العالم القدسي المستلزم لتشييع القوى الجسمانية اياها المستلزم لتتركها افعالها
 التي منها الحضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قاش بين الامساك والعرفان
 و الامساك المرضي ولحقاش بينه وبين الامساك النحوي لان النحوي والعرفان نفسانيا
 فالاعتراف بكون احدهما مقتضيا للاعتراف بتجويد كون الافعال النفسانية سببا له
 اما المرضي فخالفت لهما السبب الذي ذكرناه وهو وجود المادة التي تنصرف العاذية
 فيها والشيخين ان العرفان باقتضائه الامساك اولى من المرض لان المرض في بعض
 يخص بامر ين يقتضيان الاحتيال الى الغذاء احد ما راجع الى مادة البدن وهو
 تحلل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغربية المسماة سبي المزاج فان الحاجة الى
 الغذاء انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكما كان التحليل اكثر كانت الحاجة
 اشد والثاني راجع الى الصولة وهو قصور القوى البدنية بسبب حمل المرض

بالمبدن وانما يختار الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع تعادل
 الحركة وتغذي الحرارة العنصرية بها وكل كانت القوى افتر كانت الحاجة الى تحفظها
 اشده والعرفان يختص بامر يقتضي ايضا عدم الاحتياج الى الغذاء وهو السكون البدني
 الذي يقتضي ترك القوى البدنية واعملها عند مشايقها للنفس فاذا ان العرفان
 باقتضاء الامساك اولى من المرض وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف
 بالامساك عن الغذاء مدة لا يعيش غير غذاء تلك المدة اشارة اذا بلغك
 ان ما رفا اطاق بقوة فعلا او تحركا او حركة من غير عن وسع مثله فلا تنسقه بكل ذلك
 الاستنكار فلقه تجد الى سببه سبيلا في اعتبارك هذا هب الطبيعة اقول هذا
 خاصية اخرى للعارف قد ادعى امكانها في هذا الفصل ويحكي بيانه في فصل بعد
 تنبيه قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنية محصور للمنتهى
 فيها يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هيئة ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى
 حتى يعجز عن عشاها كان مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او غير ذلك
 هيئة ما فينحط عن منتهى منته حتى يستقل به بكنة قوته كما يعرض له في الغضب
 او المناقشة وكما يعرض له عند الانشاء المعتدل وكما يعرض له عند الفرح المطرب
 فلا عجب له لو عذت للعارف هذه كما يعين عند الفرح فاولت القوى التي يعجز عن سلا
 او عن شدة حدة كما يعيش عند المناقشة فاشتعلت قواه حمية وكان ذلك اعظم حجب
 عما يكون عند طرب او غضب فكيف لا وفلك بصير الحق ومبدأ القوى واصبل
 الرحمة اقول للمنة القوة والاسترسال الانبعاث والانشاء السكر وعن اعراض
 والحركة النشاط والارتباك واولت له اى اعطت يقا وولته محرم فالسلاطة القمر
 واعلم ان مبدأ القوى البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المتقضية لا تقباض
 الروح وحر كنهه الى داخل كالحيوان والخرن يقتضي الخطا القوة والمتقضية
 الحركية الى خارج كالغضب والمناقشة ولا تنبسطه انبساطا غير هفوطا لفرح
 المطرب ولا انشاء المعتدل يقتضي ازديادها وانما قيد الانشاء بالاعتدال
 لان السكر المفرط يهين القوة لا ضراره بالذماغ والادواء الدامغة ثم لما كان
 فرح الحمار ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها وكانت الحالة التي يعرض له وبهجة

اعتزاز بالحق وحمية الالهية استند مما يكون لغيره كانت اقتداره على حركة لا يقدر غير
عليها امر ممكن ومن ذلك يتعين معنى الكلام المنسوب الى علي عليه السلام والله ما قلعت
باب خير يقبلة حسبانية ولكن قلعتها بقية ربابية **اشكرات** واذا بلغك ان
عارف احدث عن غيب اصحاب متقدم ما يشيرا واذير فصدق ولا يتعسر
عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة اسبابا معلومة **اقول** هذه
خاصية اخرى اشرف من المذكورتين ادعاهما في هذا الفصل وبين سببها في
سنة عشر فصلا بعد **اشكرات** التجربة والقياس متطابقان على ان للنفس الانسانية
ان ينال من الغيب نيلا ما في حالة المنام فلان ما نفع من ان يقع مثل ذلك الذيل في
حال اليقظة الا ما كان الى نزول السبيل ولا ارتفاعه امكان اما التجربة فالشامع والتجارب
يشهد ان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمة التصفية
اللهم الان يكون احد هم فاسد المزاج ناسخ قوى التخيل والتذكر والقياس يستبصر
فيه من تنبيهات **اقول** يريد بيان المطلوب على وجه مقنع فذكر ان الانساق
قد يطلع على الغيب حال النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة ايضا ليس ببعيد ولا منه
مانع اللهم الا ما نفع يمكن ان تزول ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه
على الغيب في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت بامر من احد هما
باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو المتشامع والثاني باعتبار حصوله للناس
نفسه وهو المتعارف وانما جعل المانع من الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل
والتذكر لتعلق ما يراه الناظر في نفسه بالمتخيلة وفي حقيقة ذكره بالمتذكرة وفي كونه
مطابقا للصورة المتمثلة في المبادئ المفارقة الى نزول النوانع المزاجية واما القياس فعلى
ما يحكي بيانه **تلميح** قد علمت فيما سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العقلي في
نقشها على وجه كلي ثم قد نبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات ادراكات
جزئية واهدات جزئية تصمد عن روى جزئي ولا مانع لها من تصورات اللوازم الجزئية
الحركات الجزئية من الكائنات عنها في العالم النضري ثم ان كان ما يلوح ضرب
من للنظر مستورا على الراشدين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة
التي هي لها كالمبادئ نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها بل لها معها علاقة

كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك العلاقة كما لا محاق صدار الاجسام السماوية
 من زيادة معنى في ذلك لتظاهرها في جزئي وآخر كل فيخبرك مما بينهما عليه ان الجزئي
 في العالم العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا على هيئة جزئية شاعرة
 بالوقت او النقشان معا اقول القياس الدال على مكان اطلاع الانسان على الغيب
 حانتي بوجهه ويقظته مبني على مقدمتين احد هما ان صور الجزئيات الكائنة مرتسمة
 في المبادئ العالية قبل كونها والثانية ان للنفس الانسانية ان ترسم بها هو ترسم
 فيها والمقدمة الاولى قد ثبتت فيها من الشجر اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت
 فيها سلف ان الجزئيات منقوشة في العالم العلوي نقشا على وجه كل اشارة الى ارتسام
 الجزئيات على الوجه الكلي في العقول وقوله شر قد نهت لان الاجسام السماوية الى
 قول في العالم انصري اشارة الى ما ثبت من وجود نفوس مماوية منطبعة
 في موادها ومن كونهات ادراكات جزئية هي مبادئ قهر كياتها والى انظر
 من كون العلم بالعلة وللذم وغير منفك من العلم بالمعلول واللازم فان جميع
 ذلك يدل على جواز ارتسام الكائنات الجزئية باسرها التي هي معلولات الحركات
 الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون الكليات العقلية
 مرتسمة في شئ والجزئيات الحسية مرتسمة في شئ آخر وذلك ما يقتضيه رأي
 المشائين ثم اننا اشار بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الى قوله لتظاهر
 رأي جزئي وآخر كل الى الرأى الخاص به الخالف لم رأى المشائين وهو اثبات نفوس
 ناطقة صدارة للكليات والجزئيات معا فلاك فانه قال بالترسامهما معا
 في شئ واحد وهذا الكلام قضية شرطية ولغظة كان في قوله شر ان كان لا قصبة
 وما يلوح اسمها وسائر ما بعده الى قوله كما لا ما متعلق به وحقا خبرها وقوله صا
 للاجسام السماوية زيادة معنى في ذلك تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزئيات
 في المبادئ على تقدير كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة يكون اتم وذلك
 لتداهر رأيين عندهما احدهما كلي والاخر جزئي فانما قد يستلزم ان النتيجة كما
 في الداهن الانساني ولغظة مستوية تور في بعض النسخ بالرفع على انه
 صفة مشبهة من النظر وتورد في بعضها بالنصب على انه حال من الهاء التي

هي ضمير المفعول في قوله ما يليه وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم
 بوجود تلك النفوس التي ذكرها الشيخ في مواضعه انه لا ينظر الموصوف الى ذلك
 الحكم وقوله ان لها بعد العقول المغارقة ونفوس باطنة بدل من قول بل هو وانما
 جعل هذا المسئلة من الحكمة المتعالية لان الحكمة المتعالية حكمة بحيثية صرفة
 وهذا وانما لها انما يتم مع البحث والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها
 متعالية بالقياس الى الاول شران الشيخ لما فرغ عن ذكر ما من اشار الى ما اجتمع
 من ذلك بقوله فيجتمعا لك ما بينهما عليه الى قوله شاعرة بالوقت الى الحاصل من
 رأي المشائين ونقوله والنقشان معا الى ما اقتضاه رايه وفي بعض النسخ والنقشان
 معا وهو ظاهر اي وفي العالم النفساني اما نقش واحد على هيئة خزنية مجسبة للرأي
 الاول والنقشان معا مجسبة للرأي الثاني اشار الى ان نقشا ان نقشا
 بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل وقد علمت ذلك فلا تستنكر
 ان يكون بعض الغيب يتم نقش فيها من عالمه ولا زيد ذلك استنبها را اقول هذا
 الفصل يشتمل على تقدير المقدمة الثانية التي اشارنا اليها في الفصل السابق وقد جعل
 ارشاد النفس في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول الاستعداد
 وعدمه هو زوال الحائل لان قابلية النفس انما يتم بهذين الشرطين والفعل الصادر
 عن الفاعل التام انما يجب عند وجود قابل قد تمت قابلية فاذن ارشاد النفس
 في النفس الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين
 الشرطين يستدعي تفصيلا والشيخ نبه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدة
 فصول تنبيه القوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاجم الغضب شغل
 النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر
 فتلك الاشياء لا يري وبالعكس فاذا انجذب الحس الباطن الى الحس الظاهر اضل
 العقل التنازعات دون حركته الفكرية التي تنفق فيها كثيرا الى الله وعرض ايضا
 شئ آخر وهو ان النفس ايضا انما تنجذب الى جهة الحركة القوية فتجلى عن افعالها
 التي لها بالاستعداد واذا استمكن النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها
 خارت المحاسن الظاهرة ايضا ولم يتأد عنها الى النفس ما يمتد به اقول اما

في الفصل السابق مبني على مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل هو ان اشتغال
 النفس ببعض افعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل وهو المراد من قوله
 قوى النفس الانسانية متجاوزة متنازعة ويمثل بالشهوة والغضب اثر بالحس
 الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلب بالمثال الاخر اكثر عادة لتذكر احكامه
 وبداء اشتغال النفس بالحس الظاهر عن الحس الباطن بقوله فاذا انجذب الحس
 الباطن الى الحس الظاهر مال العقل اليه اي جعل له الانجذاب العكس الذي هو الالة
 العقل في حركته العقلية مميل للعقل نحو الظاهر منبثاً منقطعاً دون تلك الحركة
 المفتقرة الى الالة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي مال ذلك الانجذاب العقل
 اليه وفي بعض النسخ اضل العقل التماهي اضل في سلوكه سبيله بحركته تلك شر
 قال وعرض ايضاً شئ اخر اي وعرض مع اشتغال النفس بالحس الظاهر استغماها
 العكس فيما يدركه شئ اخر فهو تحليتها عن افعالها الخاصة بعنى العقل ثم ذكر
 احكام عكس هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر فقال و
 اذا استمكنك النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها صارت الحواس
 الظاهرة اي ضعفت يقال حار الحمر والرجل اذا ضعفت وانكسر في بعض النسخ حار
 اي تحيرت في امرنا والباقي ظاهر تلبيه الحس المشترك هو لوح النقش الذي
 اذا تمكن منه صار النقش في حكم المشاهدة وربما زال الناقش الحس عن الحس و
 صورته حادثة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهدة دون المتوهم وليحذر ذكره
 ما قيل لك في امر القطر النازل خطأ مستقيماً وانتقاش النقطة للجوالة فحيط دائرة
 فانا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سواء كان في ابتداء
 حال لم تسامها فيه من المحسوس الخارج او بقاءها مع بقاء المحسوس او ثباتها
 بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبيل المحسوس ان امكن اقول هذه
 مقدمة اخرى وهي تذكر ما تقرر فيما مر من فعل الحس المشترك وهو ان المرسوم
 فيه يكون مشاهداً مادام مرسماً فيه وللا تسام سبب لا محالة اما من خارج و
 اما من داخل والذي من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر
 النازل في الخيال عن مشاهدته في المكان الاول فبقي تارة مع بقاء السبب كبقاء

صورتها المنتقلة الى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني وتأثرته مع زوال
السبب كبقاء صورته الكائنة في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه
الامور الثلاثة ظاهرة للوجود فان مشاهدة القطر النازل خطا لا يتم الا بها وامسا
الارتسام الذي يكون من سبب داخل محتاجا الى ما يدل على وجوده كما سيأتي
ولذلك لم يخرجهم الشيخ في هذا الفصل بوجوه انتشاره قد يشاهد قوم من المرضى
والخوارج صوراً المحسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها المحسوس خارج فيكون
انتفاشها اذن عن سبب باطن او سبب مؤثر في سبب باطن والحس المشترك
قد ينتقش ايضاً من الصور الجارية في معدن التحيل والتقهر كما كانت هي ايضاً
ينتقش في معدن التحيل والتقهر من لوح الحس المشترك وقرينا مما يحى بين
المرايا المتقابلة اقول يريد اقامته الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب
الداخلي وتقرينة ان الصور التي يشاهده المتبرسمون من المرضى مثلاً الذين
غلبت المرة السوداء على مزاجهم الاصل من بعد من الاطباء ليست بمحذرة
لان المعدوم لا يشاهد ولا بوجوه في الخارج ولا يشاهد ما غيرهم فهي مرتسمة
في قوة باطنة من شأنها ان يتقسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك
وارتسامها فيه ليس بسبب تأديتها الحواس الظاهرة فهو اذن اما من سبب باطن
يعنى القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال ومن سبب مؤثر في سبب باطن يعنى
النفس التي يتأدى الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتأثيرها الى الحس المشترك
على ما سيأتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من الصور الجارية في معدن
التحيل والتقهر الى الصور التي يتعاقبها اعمالها تين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت
في المتصرف فيها الرسم ما يتعلق نصر فيها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما كانت
فهي ايضاً ينتقش في معدن التحيل والتقهر من لوح الحس المشترك اى ينتقش ويتعلق
بالخيال والوهم من تلك الصور ولو احسها انبيها عند حصول تلك الصور في الحس
المشترك من الخارج وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فمما في الكتاب قول
الفاضل المشرك تجوز مشاهدة ما لا يكون موجوداً في الخارج منسطة معارض بمشله
فان انكار مشاهدة المرضي لتلك الصور ايضاً منسطة والقول ان العين العقلية كافية في الفرق

بين الصنفين تنبيه ثمران الصارف عن هذا الاستقاش شاغلان حسي خارجي يشغل
 لوح الحس المشترك بما يرسم فيه عن غير كانه يبرز عن الخيال بزاوية يصيبه منه غصبا
 وعقلي باطن او وهى باطن يضبط التخيل عن الاحتمال متصرفا فيه بما يعينه فيشغل
 بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا يمكن من النقش فيه لان حركته ضيقة
 لانها تابعة لا متباعدة واذا سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فرما عجز عن الضبط
 فيسلط التخيل عن الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة مشاهدة اقوال ارساء
 الصور في حس المشترك عن السبب الباطن يجب ان يدوم مادام الزمان والمزاج
 موجودين لولا ما نزع ميمعيا عن ذلك ولما لم يكن كذلك دائما علم ان هناك عالما فيه
 الشئ في هذا الفصل على المانع وذكر انه ينقسم الى ما يمنع القابل عن القبول وهو العالم
 الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يرد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور
 من السبب الباطني فكانه يبرز عن التخيلة بزاوية يسلبه عن سلبا ويغصبه غصبا
 والى ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الاكسار واليهم في السائر الحركات
 فانهما اخلا خذا في النظر في غير الصور المحسوسة اجر المتكلم في التخيل على الحركة فيها
 يطلبان ويشغلا عن التصرف في الحس المشترك وهما يضبطان التفكير والتخيل على الاحتمال
 والاحتمال هو العمل مع اضطراب المتصرفين فيه بما يعينها من الامور الحقولة او الموهومة
 اما اذا سكن احد الشاغلين على ما سيأتي فرما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فجزء التخيل الى
 فعله ولو ح الصور في الحس المشترك مشاهدة واعترضا فاضل الشاغل بان الصغير
 ان امكن ان يقبل الصور الكبدية من غير تشويش ممكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين
 من الصور وان لم يكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ محلا للاشباح
 العظيمة مدفوع بما ورد به ذكره في فصل مفرد وهو ان التفات النفس الى احد الجوانب
 يمنعها عن الالتفات الى الجانب الاخر اشارة الفهم شاغل الحس لظواهر شغلا
 ظاهرا وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما يغذب معدا الى جانب الطبيعة المستهضة
 للخذاء المتصرف فيه الطالبة للراحة عن الحركات الاخر اخذ ايا قد طلعت عليه فانها
 ان استبدت باعمالها اشغلت الطبيعة عن اعمالها شغلا ما على ما نهت عليه
 فيمكن من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس تجذبا ما الى مظاهر الطبيعة شاغل

على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة وانما كان كذلك كانت القوى المتخيلة ^{طيفة} قوية السلطان ووجدت المحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهد فتري في المنام احوال في حكم المشاهدة **اقول** يريد ان يذكر احوال التي يمكن فيها اخذ الشاغلين المتكسرين او كلاهما ويدا النوم فان ساكن المحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر خفي عن الاستدلال وساكن الشاغل الثاني ايضا يكون اكثر اوفى ذلك لان للطبيعة في حال النوم مشغولة في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء وهضمه وتطهير الاستراحة عن سائر المحركات المقتضية للاعياء فينجذب النفس اليها بسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب اليها بل خذت في شأنها لتسايقها الطبيعة على امرها تشتتت عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها كالحالة والثاني ان النوم بالمرض اشبه من باب الصحة لا يحصل تعرض الحيوان بسبب احتياجه الى تدبير البدن لاعداد الغذاء واصلاح اموره كاعطائه والنفس في المرض تكون مشغولة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن ولا يفرغ لفعولها الخاص الا بعد عود الصحة فاذا نشاغلان في النوم ساكنان وتبقى المتخيلة في النوم قوية السلطان والمحس المشترك غير مصنوع عن القبول فلوحت الصور مشاهدة ولذا قلنا نخلو النوم عن رؤيا اشراسة واذا استقوى على الاعضاء الرئيسة من ان تجذب النفس كل الانجذاب الى جهة المرض وتشغلها فلاهي عن الضبط الذي لها وضعف احدا ايضا بطين فلم يستمكن ان تلوح الصور المتخيلة في لوح المحس المشترك ولذا قلنا احدا ايضا بطين **اقول** معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجوها لان المرض الذي يكون بجدة الصفة يكون اقل الوجوه ومع ذلك لا يكون احد الشاغلين سائلا قسبية انه كلما كانت النفس قوى قوة كانت انفعالاتها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشده وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى قوة كانت اشتغالها بالشواغل الحسية اقل مجزا وكان يفضل منها الجانب الاكثر فضلا اكثر واذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قويا ثم اذا كانت مرتاضة كان يحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها في مناسباتها اقوى **اقول** لما فرغ من اثبات ارتسام الصورة في المحس المشترك

من السبب الباطن وبيان كيفية ارتسامها في حالتي النوم واليقظة اراد ان ينقل
 الى بيان كيفية ارتسامها من السبب المثلث في السبب الباطن فقدم لذلك مقدمة
 مشتملة على ذكر خاصية للنفس هي انه كلما كانت النفس قوية لم يمنعها اشتغالها
 بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى يقابلها كالغضب كاشتغالها بافعال
 بعض قواها عن افعال الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامس بالعكس لما كانت
 القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية
 قوله ان كل كانت النفس اقوى قوتها كانت افعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ كان افعالها عن
 المحاكيات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب كان الاول تصحيح لها اما على الرواية الاولى فيبين
 ان التخيّل انما ينقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط والى ما لا يناسبها يتوسط ما يناسبها
 بالمحاكاة لا غير والفعال النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن الافعال الخاصة بها
 فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان افعالها عن المحاكيات
 قليلا بحيث لا يعارضه المتخيلة في افعالها الخاصة بها وكان ضابطها لكل الفعلين
 استد واما على الرواية الثانية فعنا ان النفس كلما كانت اقوى كان افعالها
 عن المحاكيات المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحساس الظاهر
 والباطن اقل وكان ضابطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف كان الاول بالعكس
 وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل اخر اقل وكان
 بفضل مبتها لذلك الفعل فضله اكثر ثم اذا كانت مرتباً ضده كان تحفظها عن مضادها
 الرياضية اي احترازها عما يعيدها عن الحالة المثلثية بالرياضة وبقاها على ما فيها
 اليه اقوى تلبيبه اذا قلت الشواغل الحسية وبقيت شغل اقل لم يعد
 ان يكون للنفس فلتات يخلص عن شغل التخيّل الى جانب الفلاس فاستغنى فيها
 نقش من الغيب فساخر الى عالم التخيّل وانتقش في الحس المستدرك وهذا في حال النوم
 او في حال مرض لا يشغل الحس ببعض التخيّل فان التخيّل قد يبي هذه المراتب وقد يبين
 كثرة الحركة لتجمل الروح الذي هو الله فليس ع الى سكن وادخل غمما فينجذب
 النفس الى الجانب الاعلى ليرى الله فاطمأ على النفس نقشاً تزيين التخيّل اليه وتلقاها
 ايضا وذلك اما لتنبيه من هذا الطارى وحركة التخيّل بعد استراحتة او وهذه

فانه سر يع الى مثل هذا التنبيه واما الاستخفاف النفس لنا طعية له طبعاً فانه من معاودة
 النفس عند مثال هذه السواخ فاذ قبله التخيّل حال تفرغ النفس الشغل منها
 النقش في لوح الحس المشترك اقول تكون للنفس فلتات اي فرض تجرد ها النفس
 فاجابة وسأسمي جري والترمز من التبادل والمعنوي ان الشواغل الحسية اذا قلت
 امكن ان تجرد النفس فرصة اتصال بالعالق القدسي بعبته تخلص فيها عن استعمال
 التخيّل فيترسم فيها شيء من الغيب على وجه كلي وتتأدى اثره الى التخيّل فتصوّر التخيّل
 في الحس المشترك صوراً جزئياً متساوية لذلك المترسم العقلي وهذا انما يكون في احد
 الجانبين احدهما النور الشاغل للحس الظاهر الثانية المرض الموهن للتخيّل فان التخيّل
 يوهنه اما المرض اذا تحلّل الله اعنى الروح للنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة
 الحركة الفكرية واذ اوهن التخيّل يمكن فقرغ النفس عنه ويتصل بالعالق القدس
 بسبب قوة فان ورد النفس سائر غيبى تحرك التخيّل اليه بسبب حال مرين احدهما يجرى
 الى التخيّل وهو انما اذا استراخ فزال كلاله وكان الوارد امر غريباً مغيباً يتنبه له
 لكن به بالطبع سر يع التنبيه للامور الغريبة وثانيهما يعود الى النفس وهوان النفس
 يستعمل التخيّل بالطبع في جميعركاته وافعاله فاذا قبله التخيّل وكانت الشواغل غلبت عليه
 بسبب لغو او المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك اشارات واذا كانت النفس
 قوية الجوهري ترسم للجانب المتجاذبة لمربع ان يقع له مثل هذه الخلق الا انها في
 حال اليقظة فر بما تزل الا تزل الذكر فوقف هناك ووربما استولى الاثر فاشرق في
 الخيال بالاشراق واضحا واعتصم الخيال لوح الحس المشترك الى جهة فرسم ما انتقش فيه
 منه كاسيما والنفس لنا طقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله التوهم والاضغى
 والمرين وهذا اولى واذا فعل هذا صار كالأثر مشاهداً منظوماً او هتافاً او غير ذلك
 وربما يمكن مثلاً ما في فقه الهدية او كلاماً يحصل النظر وربما كان في احوال
 الزينية اقول مثال الاثر انزل الى الذكر الواقف هناك قول النبي صلى الله
 عليه وآله وسلم ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر
 والاشراق في الخيال والاشراق في الحس المشترك ما يحكى عن الانبياء عليهم
 السلام من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم وانما يعقل مثل هذا الفصل

في الموضعين تقهرهم الفاسد وتحيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء
 والاخير انفسهم القديسة الشريفة القوية في هذا الاول واحق بالوجود من ذلك هذا
 الا ان تسام يكون مختلفا في الضعف والشدته فانه ما يكون بمشاهدة وجهه او حجاب فقط
 ومنه ما يكون باستماع صوتها فقد يقال هتفت به امي صاخر ومنه ما يكون
 بمشاهدة مثال موفود الهيئة او استماع كلام محصل النظر ومنه ما يكون في اجل
 احوال الزينة وفي بعض النسخ في اصل احوال الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة
 وجه الله الكريم واستماع كلام من غير واسطة تلبية ان القوة المتخيلة جعلت محاكاة
 لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة النقل من الشئ الى شبهه والى
 ضده وبالجمل الى ما هو منه بسبب للتخصيص اسباب جزئية كالحالة وان لم يحصل لها
 محن باعيانها ولو احرى ان هذه القوة على هذه الجملة لم يكن لنا ما يستعين به في
 انتقالات الفكر مستنتج الحدود الوسطى وما يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور
 منسية وفي مصلح اخرى فحده القوة يزعمها كل سائر الى هذا الانتقال وتضبط
 وهذا الضبط اما القوة معارضة النفس او لشدته جلاء الصورة المنتشة فيها
 حتى يكون قبولها مشددا لوضوح متمكن التمثيل وذلك صارت عن التلذذ والترك
 وضابط للنجاح في موقف ما يلوح فيه بقوة كاي فعل الحسن ايضا ذلك **اقول**
 محاكاة المتخيلة للهيئة الادراكية كما كانت الخيرات والفضائل بصور جميلة و
 كما كانت الشرور والذائل باضدادها وهي كاتبة للهيئة المزاجية كما كانت غلبة
 الصفراء اللون الصفراء وغلبة السوداء بالالوان السوداء وقوله ما يستعين به
 في انتقالات الفكر مستنتج الحدود الوسطى ومستلج الحدود الوسطى مستحبات
 اظهرها الاخر لان طلب الحدود الاوسط لا تسى استنجا اما الاستنجا هو طلب
 النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى هو الجزء المستثنى في القياسات والمشي
 الاوسط في الاستقرات والتمثيلات والمصلح الاخر التي ذكرها هي ما يقتضيه العقل
 والنفس من الامور الجزئية التي ينبغي ان يفعل او لا فحده القوة يعني المتخيلة يزعمها
 اي يقلعها ويحرقها بشدة كل سائر من خارجها او ياطن الى هذا الانتقال وتضبط
 اي الى ان تضبط والضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك الساخر فانها

اذا اشتدت او وقفت التخيل على يريده ويمتعه عن ان يتجاوز الى غير كما يكون لا يصح
 المراد حال تفكيرهم في امر يصحح وتاثيرها مشددة لترسام الصور في الخيال فانه
 جهارن للتخيل عن التلذذ في الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد في الذهاب
 قدما ووراء كما يفعل الحسن ايضا عند مشاهدته حالة غريبة يبقى اثرها في الذهن
 مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمية اذا اشتدت ادراكها انما تصيرت
 عن الادراكات الضعيفة كما هو الغرض من ايراد هذا الفصل في فهم صور متدرجة
 للبيان العلة في احقنا به بعض ما يرسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم و
 اليقظة الى تعبيره وتاويله كما سيأتي انشاؤه فالأثر الذي يحل في النفس من
 حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر
 فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يعين في الاستدلال
 عن الصريح ولا يضبط الذكر وانما يضبطه انتقالات التخيل ومحاكمات هو قد يكون
 قوي يا حبذا ويكون النفس عند تلقيه رابطة الحاش وترسم الصورة في الخيال لترسامها
 جليا وقد تكون لنفس بها معينة وترسم في الذكر لترسامها قويا ولا يتشوش بالانتقال
 وليس انما يرصد ذلك في هذه الآثار فقط بل فيها نبذة من افكاره يقفان فرما
 انضبط فكره في ذكره وربما تقلت عنه الى اشياء متخيلة تنساق معها فتحتاج الى
 ان تحلل بالعرض عن السائر المضبوط الى السائر الذي يليه منتقلا عنه اليه
 وكذلك الى آخره وربما اقتبضت احد من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما اقتبضته
 بغيره من التمايل والتاويل اقم لها الاثار الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة
 مراتب كثيرة بحسب ضعف الترسام ومشدة وقد ذكر الشيخ منها ثلثة ضعيفة لا يبقى له اثر
 تذكره ومتوسط ينتقل عنه الى التخيل ويمكن ان يرجع اليه قوى يكون النفس عند تلقيه رابطة
 الحاش اي ثابتة شديدة القلب يكون مغنية بها فحفظه ولا يزول عنه اثره وكان هذه المراتب اعمت
 لهذه الآثار فنقط بل جميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما لا
 وينساك وينقسم الى ما يمكن ان يعق اليه بغيره من التخيل والى ما لا يمكن ان يثبت فيه
 من الاثر الذي فيها الكلام مضبوطا في الذكر في حال يقظته ونوم مضبوطا مستقر اكان
 له حيا صريحا او حكما لا يحتاج الى تاويل وتعبير وما كان قد بطل هو اقيت في محالته

وتأويله احتياجا الى حد ما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاقوات والعادات
الوحى الى تأويل والحكم الى تصيب **اقول** الصبر امر الخالص اما يختلف التأويل والتعبير
بحسب الاشخاص والاقوات والعادات لان الانتقال التخييل لا يقتصر الى تناسب حقيقي
وانما يكفي فيه تناسب ظاهري وهو ذلك يختلف بالقياس الى كل شخص يختلف
ايضا القياس الى كل شخص واحد في وقتين او بحسب عادتین وباقي الفصل ظاهر به
قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب **اشاراة**
انه قد يستعين بعض اطباء لهم بافعال يعرض منها الخمس خيرة والتخييل وقد تستعد
القوة المتلقية للغيب تلقيا صاعدا وقد وجه الهم الى عرض يعينه فتخصص بذلك
قبول مثل ما يؤثر عن قوم من الاثر انهم اذا فرغوا الى كاهنهم في تقدم معرفة فرع
هو الى شد حديثا حذرا فلا يزال يلزم فيه حتى يكاد يفشى عليه ثم ينطق بهما تخيل
اليه والمستمعون يظبطون ما يلفظه فبما انتهى بنى عليه تدبرا ومثلا يشغل بعض
من يستنطق في هذا المعنى بتأهل شئ شفاف مرعش للبصر ببرجته او يد هتش
اياك لتبينه ومثل ما يشغل بتأمل لطم من سراد براق او باشياء يترقرقها باشياء تتوا
فان جميع ذلك مما يشغل الحس البصر من التخييل وما يثيره التخييل تحريكها مستمرا كانه
اجبار لا طيع وفي حيزتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة واكثر ما يثير هذا في طبع
من هو بطيء على الدهش قرب يقبى الى كاحاديش المختاطة احدا كالباء من الصبيان
وسراجا اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط واليهام المسيس الحى فكل ما فيه تحير
وتدهش واذا اشتد تولى الى بهيمة ذلك الطيب الحريث ان يعرض ذلك الانتقال
فتارة يكون مكان الغيب خيرا في ظن قوى وتارة يكون شيئا غريبا من حنى
او هتاف من غائب تارة يكون مع تارة الى شئ للبصر مكافئة حتى تشاهد صواته
الغيب مشاهدة **اقول** نوراى يروى والشد الحثيث العذو والمسرع وهش
الكلب اذا خرج لسانه من التعب والعطش وكذلك الرجل اذا اعمى الرعس الرعد
وازعشه اى ارعده والرجفة الاضطراب الدهش التحير وادهشه اى حيره وتفرقا
اى تلاقيا ولمع وهو موهب اى موهب موجبا واهتبال الفرصة واغتنامها والاسهاب كثرة الكلام
والمسيس لاس يقال للذى به مس من جنون مسوس انقلى اظهار العجز والاعتداع على الغير

وولان يكافح بالامور التي يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتأمل من
 بسنتطرق في مقدمة معرفة والشئ الشفاف المرعش للبصر يبرج حجة يكون كالبلور
 المضطرب والزهاجة المضطربة اذا حيرت بحيال شعاع الشمس والشعلة القوية المستقيمة
 واما حش البصر لتبقيته يكون كالبلور الصافي للمستدير واما اللطيف من سواد براق
 فهو لطيف باطن الايهام بالدهن والسواد للنبث بالقد رحتى يصير اسود براقا وبقابل به
 النسي المضطرب كالسراج فانتهت تحير الناظر اليه والاشياء التي تترق كالزجاجة المملوءة المحلوة
 ماء الموضوعات بحيال الشمس والشعلة والاشياء التي تموت فكل الماء الذي يمتدح شديدا
 في اناء وغيره بالحاسم النقيح والمرح عليه والغليان الشديد وما يشبهه وباقي الكلام
 طاهر ما تعرض من هذا الفصل ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من
 الفصل بما يجري مجرى الامور الطبيعية تلبيه اعلوان هذه الاشياء ليس سبيل
 القول بها والاشياء التي لها انما هي ظنون امكانية ضديتها من امور عقلية فقط وان كان
 ذلك امر معتبرا لو كان ولكنها التجارب لما انت طلب اسبابها ومن السعادات المتفق
 المحي الاستبصار ان يعرض لهم هذه الاحوال في القسم ويشاهدوها من راسمات
 في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب له كون وصحة وداعبا
 الى طلب سببه فاذا التفت جرح الفاتكة واطمأنت النفس الى رحوح تلك الاسباب
 وخصم الوهم فلم يعارض العقل فيما برأى بآية منها وذلك من اجتمعت الفوائد وعظم
 المهمات ثم اني لواقفتهم صرت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما احكي من
 صدقناه لطل الكلام ومن لم يصدق الجملة فان عليه ان لا يصدق ايضا التفصيل
 اقول يقال لا راي بالمقوم راي رقبتهم وذلك اذا كنت لهم طليعه فوق شرف هذه
 استغارة لطيفة للعقل المطلاع على الغيب بالقياس الى سائر القوى وباقي الفصل ظاهر
 وهذا اخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب قلبية واعلم قد تبليغك عن العارفين
 اخباريك ان تأتي بقلب العادة فتبادر الى التكذيب وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى
 للناس فسقوا واستسقى لهم فسقوا وادعاء عليهم فحسفت بهم او نزلوا وهذا كذا
 بوجبا اخر وادعاء لهم فصرت عنهم الوباء والموتان والسييل والطوفان وحشع لبعضهم
 سبع او لم يفر عنه طائر ومثل ذلك مما لا يأخذ في طريق الممتنع الصريح فوق ولا تعجل

فان لامثال هذه الاشياء اسبابا في اسرار الطبيعة ورمزا ياتي الى ان اقتصر بعضها
 عليك اقول لما فرغ من بيان الآيات الثلاثة المشهورة التي ينسب الى الحكماء
 وغيرهم من الاولياء اراد ان يبينه على اسباب سائر الافعال الموسومة بخبر ارق العادة
 فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي يتلوه واما قال يكاد يتأني بقلب
 العادة ولم يقل بقلب العادة لان تلك الافعال ليست عند من يقف على علمها
 الموجبة اياها كخارقة للعادة البهاهي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل والموتان
 على وزن طوفان موت يقع في البهائم اما الموتان على وزن الجنيات هو على ما يقابل
 الحيوان من المحدثات وهو غير مناسب لهذا الموضع **قوله** ونسب اليه اليس قد
 بان ان النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة الطبائع بل خبرها
 من علائق اخرى وعلمت ان يمكن هيئة العقل منها وما يتبعه قد يتأدى الى بدنها
 مع ما لا يتصل به بالحي هر حتى ان وهم الماشي على جذع مفروض فوق فضاء يفعل
 في اثر كانه ما لا يفعله وهو مثله والجذع على قراره يتيقن او هام الناس تخير من امر متناه
 او دقة وابنداء امراض وافرار منها فلا يستبعدون ان يكون لبعض النفوس
 ملكة يتأدى تاثيرها بدنها ويكون لقلوبها كانهما نفس الله كما وكأني بربكيفية
 مناجاة يكون قد اثرت بمبدأ الجميع ما عداه اذ مباديها هذه الكيفيات لا سيما
 في جرم صارا ولي به المناسبة تخضعه مع بدنه لا سيما وقد علمت انه ليس كل صنعي جبار
 ولا كل صيردي بارد ولا يستنكر ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في
 اجرام اخرى يفعل عنه الافعال بدنه ولا يستنكر ان يتعدى عن قولها الخاصة الى قولها
 للنفس اخرى تفعل فيها لا سيما اذا كانت قد تفجرت ملكة بقهر قولها البدني التي لها
 فيقهر تنه او غضبا او خوفا من غيرها **قوله** المذكورة في هذا الفصل بشيئين احدهما
 ان النفس الناطقة ليست منطبعة في البدن اما هي قائمة بدلتها لا تعلق لها بالبدن
 غير تعلق التدبير والتصرف والاخر ان هيئة الاعتقادات المتكئة في النفس وما يتبعها
 كالظنون والنقاهات بل كالخوف والفرح قد يتأدى الى بدنها مع ما لا يتصل به النفس
 بالحي هر للبدن والهيئات الحاصلة فيه تلك الهيئات النفسانية وما يتوكد ذلك
 امر ان احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقا اذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقا

اذا كان على فضاء قرار من الارض والثاني ان توهم الانسان قد تغير مزاجه اما على
 التدرج بها ونجته فيمنسبط روحه وينقبض ويحرك لونه ويصرف قد يبدل هذا التغيير
 حداً يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما أو يأخذ البدن المريض بسببه فافراق
 اى من وعى انتعاش يبق افرق المريض من مرضه افرقا اقل اما التنبيه فهو ان
 تعلم من هذا انه ليس بعجيب ان يكون لبعض النفوس ملكة تقيا وتر تأثيرها عن بدنه
 الى سائر اجسام ويكون تلك النفس لفرط قوتها كذا نفس مدبرة لاكثر اجسام في العالم
 وكلما نرى في بدننا كيفية مزاجية هيئاته الذات ليعا كذا الشيء ثانيا في اجسام العالم
 يبادى الجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات
 هي مبادى تلك الافعال خصوصاً في جسم صارولى به لما سببه فنهده مع لبدنه كحلقا
 اياه او اشفاق عليه فان تفرقهم متوهم ان صدر ومثل هذه الافعال لا يمكن ان يصدر
 عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تقتضى شئاً الا يكون له من جوارحه ولو كان
 بالاثم فيمنع ان يتذكر انه ليس كل منصف يحل فان الشئ من نفس وليس يحل وليس
 كل صبر ياراد ان صوته الماء غيرته وليست ياراد فانما البارح حادثة القابلة لما يترعا
 فاذن لا يستمكن جو نفس يكون لها هذه القوة حتى يفعل في اجرام غير بدننا اعمالها
 في بدننا ويتعلق بالبدن غير بدننا فوق ثمرتي قولها تأثيرها في قوى بدننا خصوصاً اذا
 اشجعت ملكة تقهر قوى البدنية اى حدثت بوق شجعت السكين اى حدثت فيها
 المادتها اذا حصلت لها ملكة تقهر بها على قهر قوى بدننا كاشهوة والغضب
 غيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدننا غيرهما
 قال الفاضل الشارح هذا الاستدلال لا يفيد انقصود لان الحكم يكون الفاضل
 مؤثراً في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف تأثير اعظم من تأثير
 الوهم وايضا التحيلات التي اجلها يختلف حال المزاج كالتعريب والفرح جسمانية
 والاستدلال بكون القوى الجسمانية من جهة لتغيرات فاعل تجوز ان يكون لبدن
 ما قوة يقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على تجوز ان يكون
 نفس ما هذه القوة فاذن لا تعاق لهذا الاستدلال بالنفس لا يكونها مجردة فان كان
 المقصود من الاستدلال استبعاد فقد كان الحاصل انه لا دليل على غير هذا المطلوب لا على

امتناعه وهذا الغد من عن هذا التطويل قول قوله هذا مبني على ظنه بالشيء انه
يقول النفس لا يدرك الجزئيات اطلاقا وقد مر الكلام فيه ولكن لما كان عند الشيخ ان التقهر
والتجمل بل البصديق الفرج ادراكات وهيأت تحدث في النفس بواسطة الآلات
المبدئية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا المفاضل قد نسي في هذا الموضع
قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجاز
لما ثبت وطلب سببها والا لا يجوز الاكتفاء بالجمال في بيان الدعوى المذكورة اشارة
هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصل لما يفيد من هيئة نفسانية
تصير للنفس الشخصية تشخصها وقد تحصل المزاج يحصل وقد تحصل بضرب مكسب
يحصل النفس كالجزء لشدة الذكاء كما يحصل الاولياء الله الا برار اقول لما ثبت وجود
قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدأ الافعال العربية المذكورة وجب
استنادها الى علة يخفى بذلك البعض من النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة لا يمكن ان يكون
عين فالتشخيص به ذلك البعض من النفوس ويجوز ان يكون امرا غيرا اما حاصل الكسب
اولا بالكسب فان الاقسام هذه لا غير تقرير كلامه ان يقال هذه القوة ربما كانت النفس
بحسب المزاج الاصل منسوبة الى الهيئات النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي
بعينها الشخص الذي يصير النفس معه نفسا شخصية وربما يحصل مزاج طارورا
يحصل بالكسب كما الاولياء والفاضل اشارة ذكر ان الشيخ انما الخارج الى انبات علة
لهذه الخصوصية لكون النفوس البشرية عند متساوية في النوع مع انه لم يذكر
في شيء من كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب ان وقوع النفوس البشرية
تحت حيد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع وذلك مع وضوحها
مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه اشارة فالذي يقع له هذه في
جيلة النفس ثم يكون خيرا سندا من كمال نفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرام
من الاولياء وتزيد تركيبة لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى جبلته فبالعلم
الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريفا ويستعمل في الشرف هو الساهر الحديث وقد
يكسر قد نفسه من علوانه في هذا المعنى فلا يلحق شأوا ولا زكيا فيه اقول العلوان
والعلوان والشاء والغاية والاصد والمعنى ظاهر هو حال على ان الجبل والكسب

لا يجتمعان الا في جانب آخر فلذلك كان ذلك الجانب البعيد من الوسط من الجانب الذي
يقابله اشأرتة الاصابة بالعين يكاد ان يكون من هذا القبيل والمبدأ فيه حالة نفسانية
معجبة يؤثر فيها في المتعجب منه بخا صتها وانما يستبعد هذا من يفرض ان يكون الموت
في الاحسام ملائقيا او من سلاجزءا او منفذ كيفية في واسطة ومن تأمل ما اصبنا
استسقط هذا الشرط عن حرجة الاعتبار **اشكال** النهك النقصان من المرض
او بالشيء يقع تحت فلان اي حفت وضني ونهكته الشهي اي اضدته ومن يفرض
اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين يكاد ان تكون من هذا القبيل ولحم يخرم بكونه
من هذا القبيل لانها مما لم يخرم بوجوده بل هي وامثالها من الاصول الظينة
والتي تثير في الاحسام بالملاقاة كتنخين النار القدر مثلا ومنه جذب المقناطيس
الحديد وبار سال الجوز كتبريد الارض والماء ما يعلو مما من الهواء وبانفاذ الكيفية
في الوسط كتنخين النار الماء الذي في القدر بل كانا نارة الشمس سطح الارض على
مقتضى الرأي العامي تلجبيه ان الامور الغريبة تدبث في عالم الطبيعة من مباد
ثلاثة احد هما الهدية النفسانية المذكورة وثانيها اخلاص الاحسام عنصرية مثل جذب
المقناطيس الحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية بينها وبين امرجة احسام
ارضية فخصي صة بهيات وضعية او بينها وبين قوى نفوس ارضية فخصو صة
باحوال فلكية فعلية او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة والسحر
نسل القسم الاول بل الشجرات والكرامات والذيرجات من قبيل القسم الثاني
والظلمات من قبيل القسم الثالث **اقول** لما فرغ عن ذكر السبب الجبري لا فعل
الغريبة المنسوبة الى الاشخاص بالنسبة حاول ان يبين السبب لسائر الحوادث
الغريبة الحادثة في هذا العالم فجعلها بحسب سبابها مضمومة في ثلاثة اقسام قسم
يؤمن مبداء النفوس على ما مر وقسم يكون مبداء الاحسام السفلية وقسم يكون
مبداء الاجرام السماوية وهي وحدها لا يكون سببا لحادث ارضي ما لم يضر
يها قابل مستعد ارضي واما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب
الى الاحسام الضمنية باسرها ذيرجات وعد جذب المقناطيس الحديد مرجع لتعلق
ذلك مخالف للعرف والكلام الشيعي لا ينسب الذيرجات وجذب المقناطيس

الى ذلك المقسم ولم يذكر ان ذلك القسم ينحاز كذلك في الطلسمات نصيحي
ايالك ان تكون تكيسك وتبرز لك عن العادة هوان تبترى منك الكل شئ فذلك
طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تستبين لك بعد جليلة دون الخرق في
تصديقك ما لم تقصر بين يديك بديته بل عليك الاعتصام بمجمل المتوقف وان
انزعجت استنكار ما يوعا سمعك ما لم يدبر هن استجالتك فالصواب ان تصبر
امثال ذلك الى بقعة الامكان ما لم يزدك عنه قاهر البرهان واعلم ان في الطبيعة
عجائب وفي القوى العالية الفعالة والقوى السافلة المنفعلة اجماعات على غرائب
اقول انبر له اي اعترض له واقبل تملبه والطيش الذران يكونا والخفة والخرق
ما يقابل الرفق وسرحت الماشية اي انقضها واهلتها وزادى طرد والخرق من
هذه النصيحة المنهى عن مذهب المتفلسفة الذين يرون انكار ما لا يحيطون به
علما وحكمة وفلسفة والتنبيه على ان انكار واحد طر في الممكن من غير حجة ليس الى الحق
اقرب من الاقرار بطرفه الآخر من غير تنبيه بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف
فخر ختم الفصل بان وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب صدور العجائب
عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب خاتمة ووصية
ايها الاخراني قد منحضت لك في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقيمة ففي
الحكم في لطائف الحكم فصدته عن المتبذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة
الوفادة والدرية العادة وكان صفاته مع الفاعلة او كان من صلحة هو كالفلسفة
ومن هجمهم فان وجدت من يتفق ببقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه
عما ينسرع اليه الواسواس وينظر الى الحق بعين الرضا والصدق فانه لا يسلك
منه مدرجاً مفرقا مستفرا مما تسلفه لما تستقبله وعاهده بالله وبإيمان كفاف
له المجرى فيما يقبض به من متاسبات فان ادعت هذا العلم واطمعت فانه يبنى
وبينك وكفى بالله وكيفا قول يقال منحضت الدين لاخذ زبدة والنزول بالدين
والزبدة المخص منه والقفى والقفية الشئ الذي يبقى ثربه الضيف وابتذل الثوب
استهانته وترك صيانه والوقادة المشتعلة لسرعة والدرية والعادة الجرائدة على الحرب
وكل امر وصفاه صيلة والفاعلة من الناس الكثير المختلطون والحد في الدين اي حاد

عنه ومدل عنه والجمهور جمع هجة وهي ذباب صغير يسقط على وجه الغنم والحمير وعينهما
ويقال للرعاع من الناس الحمقى انما هم هجج ووثق بثق بالكسرية وتسرع اى يتبادر الوساوس
حديث النفس والاسم منه لوسواس درجته الى كذا اى ادناه منه على التدرج
والاستفراغ طلب الفراسة واسلفت اى اعطيت فيما تقدم وتأسى به اى تعزى
واذاع الخبر اى افشاه واعلم ان العقلاء اذا اعتبر عقد الثمر بالقياس الى العاقل
الحقيقية العلوم اليقينية كانوا ما يعتقدون لها وما يعتقدون لاضدادها وما
خالين عنهما غير مستعدين لاحد هما وكل واحد من المعتقدين لها ولاضدادها احدا
ان يكونوا جازمين ومقلدين فذلك خمسة فرف والمعتقدون للتحقق الجازمون يفترقون
الى واصليين وطالبيين والطالبون الى طالبيين يعرفون قدرها والى طالبيين لا يعرفون
قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فبقى ههنا ست فرق والشيخ امرنى هذا الفصل
بصياستها عن خمس فرق منها ولهم الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتدئون
والثاني للمعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الجاهلون عن الطرفين وهم الذين
لم يرقوا الفطنة القادرة الدورية العادة والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين
صفاهم مع الفاعلة والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهم
واطافرة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد امتحانهم بارتقاء
اثبات راجحان اليهم فى انفسهم احدهما الى عقولهم النظرية وهو الوثوق ببقاء سرير
والثاني الى عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثبات راجحان اليهم
فى انفسهم بالقياس الى مطالبيهم احدهما بالقياس الى الطرفين المناقض للحق وهو
تخرجه عن مزال الاقدام وثقة فرفهم عما يتسرع اليه الوسواس وتأييدهما بالقياس الى الطرفين
الحق وهو نظرهم الى الحق بعين الرضاء والصدق ثم امر بجد وجوب هذه الشرائط بالاعتناء
بالاثر عقلا وهما حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو آخر فصول هذا الكتاب
وهذا ما تيسر لى من حل مشكلات كتاب الاشارات والتبنيات معرقة الصناعة
وتصور الباع فى هذه الصناعة وتمتد رحال وتراكم الاشغال وانا انقصر ممن
بقعه عليه كتابي هذا ان يعجز ما يعجز عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر فيه
بعين الرضاء ويجتنب طريق الغناء والله ولى السداد والرشاد ومنه المبرأ

والله المعاد وهو معين صالح العباد حسبه الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير
والحمد لله رب العالمين

خاتمة

الحمد لله الذي اليه البداية والنهاية والصلوة والسلام على رسوله الذي ختم عليه
النبوة والرسالة وعلى آله واصحابه الذين هم ائمة الهداية والرشادة اما بعد
ففي هذه الزمان الاحسنة والاوان الاشرقة قد طبع الكتاب الذي يحوي
بأشاراته مناجاة الحكمة والجهات في حل مشكلات الاشارات و
التنبهات محتوي في مباحث النظريات والالهييات مشتملا لاكتشاف
غول مض كوائف دوائر الفلكيات المسمى به شرح الاشارات
مستندا عند علماء الفحول مفيدا للطلبة ذوى الفهم والعقول الحكيم
الكامل والاديب الفاضل الممدق الخبير الشهير في المشارق والمغارب
تكالشمس في نصف النهار نصير الدين المحقق الطوسي مرة اخرى
في المطبعة العالية للملكة لعمشني نولكشور الواقعة في بلدة لكنئ
في شهر شعبان المعظم سنة سبع وتسعين بعد الالف والمائتين من هجرة
سيد الثقلين مطابقا للشهر الحولاني سنة ثمانين بعد الالف وثمان مائة
العيسوية والله ولي السداد والرشاد واليه المبدأ والمعاد

3174

